

Band **XXVIII.**
Tom.

Sept.-Dez.

1933

Sept.-Déc.

Heft **5, 6.**
Fasc.

*Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique*

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

*Rivista Internazionale
d'Etnologia e di Linguistica*



*Revista Internacional
de Etnología y de Lingüística*

International Review of Ethnology and Linguistics.

*Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.*

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
Hermann Niggemeyer: Totemismus in Vorderindien	579
Reinhold Schober: Die semantische Gestalt des Ewe	621
Rév. Père Ed. Labrecque: La tribu des Babemba. I. (Carte)	633
Dr. Edwin M. Loeb: Die soziale Organisation Indonesiens und Ozeaniens	649
P. Joseph Schmidt, S. V. D.: Neue Beiträge zur Ethnographie der Nor-Papua (Neuguinea) (ill.)	663
Morice Vanoverbergh, C. I. C. M.: Pronouns and numbers in Iloko	683
Dr. Ing. Hugo Th. Horwitz: Die Drehbewegung in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der materiellen Kultur (ill.)	721
Karl Prümm, S. J.: Materialnachweise zur völkerkundlichen Beleuchtung des antiken Mysterienwesens auf Grund der „Anthropos“-Aufsätze	759
Analecta et Additamenta (777), Miscellanea (785), Bibliographie (805), Avis (844), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (850).	

Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft und der Österreichischen Leo-Gesellschaft.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut.

Schriftleiter: P. Georg Höltker, S. V. D.



Eigentum und Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“:

St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII., Mechitharistengasse 4.

Printed in Austria.

Analecta et Additamenta.

	Seite
Hochzeitsgebräuche in Ost-Schantung (P. Ant. Volpert, S. V. D.)	777
Two stones in Guatemala (R. Burkitt)	781
Ist das Wort <i>mocha</i> indianischer Herkunft? (Rudolf Schuller †)	782

Bibliographie.

Coon Carleton Stevens: Tribes of the Rif (Dominik Josef Wölfel)	805
Gutmann Bruno: Die Stammeslehren der Dschagga. I. Band (L. Walk)	808
Manninen J.: Die finnisch-ugrischen Völker (Ödön Beke)	810
Lowie H. Robert: Culture and Ethnology (Fritz Flor)	812
Cypriani Lidio: Considerazioni sopra il passato e l'avvenire delle popolazioni africane (Robert Routil)	813
Frobenius Leo: Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende (W. Koppers)	814
Moubray G. A. de: Matriarchy in the Malay Peninsula and Neighbouring Countries (Christoph Fürer-Haimendorf)	815
Osgood B. Cornelius: The Ethnography of the Great Bear Lake Indians (Martin Gusinde)	816
Rasse und Geist (Martin Gusinde)	817
L. Jahresbericht 1931—1932 (des Linden-Museums in Stuttgart) (Georg Höltker)	817
Jarring Gunnar: Studien zu einer osttürkischen Lautlehre (Ernst Bannerth)	818
Geiger Paul: Volkskundliche Bibliographie für das Jahr 1927 (Dam. Kreichgauer) ..	818
Wenzel Hermann: Sultan-Dagh und Akschehir-Ova (Dam. Kreichgauer)	818
Gaden Henri: Proverbes et Maximes Peuls et Toucouleurs (Robert Routil)	819
Behn Siegfried: Schönheit und Magie (L. Walk)	819
Meissa M. S.: Le message du Pardon d'Abou'l'Ala de Maarra (Ernst Bannerth) ..	821
Wellan J. W. J.: Regeling van de inheemsche rechtspraak in rechtstreeks bestuurd gebied (B. Vroklage)	821
Census of India, 1931. Vol. V (I), VII (I), XII (I), XIII (I + II), XIV (I), XVI (I + II), XVII (I), XXI (I + II), XXII (I), XXVI (I + II), XXVII (I + II), XXVIII (I) (Hermann Niggemeyer)	821
Franz Eckart: Die Beziehungen der japanischen Mythologie zur griechischen (L. Walk)	824
Kennedy Donald Gilbert: Field Notes on the Culture of Vaitupu. Ellice Islands (Christoph Fürer-Haimendorf)	826
Casalis Eugène: Les Bassoutos (Viktor Lebzelter)	826
Rogers Banks David: Prehistoric Man of the Santa Barbara Coast (Martin Gusinde) ..	826
Maul Otto: Anthropogeographie (Martin Gusinde)	827
Schadee Marie C.: La Coutume de la Chasse aux Têtes et le Sacrifice chez les Dayaks de Landak et Tayan (Christoph Fürer-Haimendorf)	827
Kober L.: Das Weltbild der Erdgeschichte (Dam. Kreichgauer)	828
Burkitt M. C.: The old stone age (W. Koppers)	828
Thurnwald Richard: Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen. Band III (Christoph Fürer-Haimendorf)	829
Dictionnaire de Spiritualité. I (A. Rohner)	829
Powdermaker Hortense: Life in Lesu (Christoph Fürer-Haimendorf)	830
Europäisches Rußland (K. Streit)	830
Mead Margaret: Growing up in New Guinea (L. Walk)	831
Bean Robert Bennett: The Races of Man (Viktor Lebzelter)	833

(Fortsetzung siehe dritte Umschlagseite.)

Diesem Hefte liegen bei: Ein Prospekt der vereinigten Verlage Anton Schroll und L. W. Seidel, Wien, ein Prospekt vom Verlag Strecker und Schröder, Stuttgart, und eine Subskriptions-Einladungskarte des „Anthropos“-Verlags, Mödling.

Totemismus in Vorderindien.

Von HERMANN NIGGEMEYER.

(Schluß.)

IV. Die Art der wechselseitigen Beziehung zwischen Mensch und Totem.

Die bisher behandelten soziologischen und religiösen Erscheinungen des Totemismus sind sicher seine typischsten und wesentlichsten Merkmale, sie sind aber doch mehr äußerlicher Natur. Sie sind der Ausfluß, der äußere Ausdruck einer geistigen Haltung, jener speziellen Beziehung zwischen Menschengruppe und Totem, jenes inneren Zueinanderverhältnisses, das erst den eigentlichen Gehalt, das Wesen und den Kern des Totemismus ausmacht. Diesen Wesensinhalt des Totemismus, die Art der Beziehung zwischen Menschengruppe und Totem herauszuarbeiten, muß daher das Endziel einer jeden Untersuchung über den Totemismus bilden.

Der Erreichung dieses Zieles, den Kerninhalt des Totemismus herauszuschälen, stellen sich in Indien aus verschiedenen Gründen ganz besondere Schwierigkeiten entgegen. Gerade in dieser Beziehung hat sich der zersetzende Einfluß der indischen Hochkultur in besonderem Maße geltend gemacht. Dieser Hochkultur fehlte eine derartige Anschauung, und überall dort, wo sich der hochkulturelle Einfluß nur einigermaßen auswirken konnte, wurde gerade dieser innere Gehalt des Totemismus nahezu ausgemerzt. Die mehr äußerlichen Erscheinungen, Exogamie, Meidungsgebote und ähnliches, blieben zwar in den meisten Fällen erhalten, es fehlt aber auch hier nicht an Beispielen, wo auch diese Formen eine Umbildung im Sinne der indischen Hochkultur erfuhren. Das Meidungsgebot wurde vielfach zur Totemverehrung umgebogen und die Exogamie der Totemklans zugunsten der Exogamie von Blutsverwandtschaftsgruppen mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt (s. oben Kapitel II). Damit verlor sich der tiefere Sinn und die ursprüngliche Bedeutung dieser Institutionen.

Diese tatsächlichen Schwierigkeiten für die Erkenntnis des innersten Wesens des Totemismus, die mehr in der Struktur der indischen Kultur selbst begründet liegen, erhalten noch eine Verstärkung durch die weitreichende Unzulänglichkeit des Quellenmaterials. Gerade die letzten Hintergründe für die beobachtete Totemexogamie oder für das beobachtete totemistische Tabugebot waren bedeutend schwieriger zu erforschen als diese äußeren Erscheinungen selbst, da zu ihrer Erkenntnis doch ein tieferes Eindringen in die ganze Geisteshaltung der zu erforschenden Völker nicht zu umgehen ist. Und für

diese Fragen lassen uns die amtlichen Veröffentlichungen, welche an sich die wichtigsten ethnologischen Quellen für Indien darstellen, nahezu vollständig im Stich, da sie sich immer noch fast ausschließlich mit den äußerlichen Erscheinungen befassen, ohne in den einzelnen Fällen tiefer einzudringen.

Wo keine direkten Berichte über die Anschauungen vorliegen, aus denen Totemexogamie, Totemtabu und ähnliches letzten Endes hervorgegangen sind, könnte man ja auf diese äußeren Erscheinungen zur Erklärung zurückgreifen, doch ist dieser Weg nur mit kritischer Vorsicht zu begehen. Denn es kommen zur Interpretation nur solche Erscheinungen in Frage, die nachgewiesenermaßen auch *ursprünglich* mit dem Totemismus zusammenhängen. Junge Umbildungen und solche Formen, die sich als sekundäre Zerfallserscheinungen nachweisen lassen, dürfen zur Erkenntnis des ursprünglichen Wesensinhaltes des Totemismus nicht herangezogen werden. Für Indien ist es hauptsächlich der ganze Komplex um die Verehrung des Totems, also die religiöse Seite des Totemismus im engeren Sinne, Verehrung bei Hochzeiten (vor allem von Darstellungen des Totems), Opfer an das Totem und ähnliches, der oben schon als sekundäre Neubildung wahrscheinlich gemacht werden konnte. In derselben Ebene liegen die totemistischen Verhältnisse bei den Marathas und den maratha-ähnlichen Kasten des nordwestlichen Dekkan. So läßt sich aus Totemexogamie, Totemtabu usw. nur erkennen, daß ein spezielles Verhältnis zwischen Menschengruppe und Totem besteht. Unmöglich ist es aber, die Art dieses Verhältnisses festzustellen. Für das Nachfolgende werden also im wesentlichen die direkten Zeugnisse im Quellenmaterial unter Berücksichtigung der Totemexogamie und des Totemtabu zur weitmöglichen Erfassung des Wesensgehaltes des Totemismus herangezogen.

Für weite Teile Indiens ist die Auffassung bezeichnend, daß der menschliche Totemklan in einem gewissen Verwandtschaftsverhältnis zu seinem Totem steht. Verschiedene Tatsachen scheinen diese Anschauungen zu bestätigen.

Die Asur ²⁶⁷ in Chota Nagpur glauben, daß ihr Totemtier ein Blutsverwandter ist. Daher ist auch Heirat mit Klangenossen streng verboten, weil man eben in jedem Klangenossen einen nahen Verwandten sieht. Dieselbe Anschauung, daß die Heirat mit einem Mitgliede desselben Klans als Blutschande anzusehen ist, ist nicht nur bei einigen anderen Stämmen Chota Nagpurs anzutreffen (so bei den Santal ²⁶⁸, Birhor ²⁶⁹ und Oraon ²⁷⁰), sondern findet sich auch im Süden Indiens, bei den Bant in Südkanara ²⁷¹, in gleicher Weise wieder. Die Birhor ²⁷² haben die Anschauung, daß die Klanleute eine gewisse Ähnlichkeit mit ihrem Totem haben, so wird gesagt, daß die Geierleute wenig Haare auf dem Kopfe tragen, und daß die Mitglieder des Lupungsklans dicke Lippen wie die Lupungfrucht haben. Das ist vielleicht auch ein

²⁶⁷ ROY, A Note on Totemism amongst the Asurs, S. 571.

²⁶⁸ MONFRINI, La Tribù dei Santal, S. 34.

²⁶⁹ ROY, Totemism amongst the Birhors, S. 254.

²⁷⁰ ROY, The Oraons of Chota Nagpur, S. 329.

²⁷¹ THURSTON, Castes and Tribes..., I, S. 164.

²⁷² ROY, Totemism amongst the Birhors, S. 252; ROY, The Birhors, S. 97 f.

Beweis dafür, daß der Glaube an eine Totemverwandtschaft besteht. Eine eigenartige Sitte wird bei den Komati ²⁷³ beobachtet. Bei dieser Kaste werden die Gesetze des Totemtabu noch streng eingehalten. Wollen jedoch die Mitglieder eines Klans ihre Totempflanze essen, so müssen sie jedes Jahr einmal die Trauerzeremonien für den Totemahnen abhalten, und zwar in Gaya, wo im allgemeinen die Trauerfeierlichkeiten für die Ahnen stattfinden.

Alle diese Anschauungen und Gebräuche weisen unzweifelhaft darauf hin, daß das Verhältnis zwischen Totemgruppe und Totem als eine Art Verwandtschaft gedacht wird. Leider wird es aber nicht möglich sein, die Art dieser Verwandtschaft näher zu präzisieren und festzustellen, ob der Glaube an eine *T o t e m a b s t a m m u n g* in Indien allgemein besteht oder bestanden hat. Einige Stämme scheinen allerdings diese Auffassung zu haben. Die Garo glauben, daß ihre Klanahnen von dem Totemtiere abstammen, aber immerhin nur durch eine Frau, die als Stammutter des Klans angesehen wird. Das ist ein weiterer Beweis für die vorherrschenden mutterrechtlichen Anschauungen im Totemismus der Garo ²⁷⁴. THURSTON ist der Ansicht, daß auch die Halepaik in Südkanara ²⁷⁵ ihr Totem als den gemeinsamen Klanahnen ansehen. Die Kavar ²⁷⁶ glauben nur bei tierischen und pflanzlichen Totems an eine Totemabstammung, nicht dagegen bei den Objektotems. Diesen Kasten gegenüber steht eine große Anzahl von Gruppen, welche die Idee einer Abstammung strikte ablehnen und zur Erklärung der Totemnamen gewisse Geschichten erzählen, nach denen ihre menschlichen Klanahnen ein Zusammentreffen mit dem Totemtier gehabt und daher den Klan so benannt haben. Alle diese Geschichten sind wohl jüngeren Ursprungs und sie konnten sich erst dann herausbilden, als die totemistischen Verhältnisse schon in Verfall geraten und der ursprüngliche Sinn des Totemismus verlorengegangen war. Diese Ansicht vertritt z. B. auch der gründliche Munda-Kenner P. HOFFMANN ²⁷⁷ über den Stamm der Mundas in Chota Nagpur. Andere Stämme und Kasten, denen ähnliche Erklärungsgeschichten für die Namen der Totemklans bekannt sind, sind die Gond ²⁷⁸, Janappan ²⁷⁹, Kharia ²⁸⁰, Kurku ²⁸¹, Birhor ²⁸², Majhwar ²⁸³ und andere. Für den kulturgeschichtlichen Wert dieser Erklärungsgeschichten ist bezeichnend, daß die Bhingi in Hindostan ²⁸⁴ noch beständig neue Totem-erklärungsgeschichten ausdenken und immer wieder passende Mythen erdichten. Wegen des jungen kulturhistorischen Alters können also auch diese Erschei-

²⁷³ THURSTON, a. a. O., III, S. 314.

²⁷⁴ PLAYFAIR, The Garos, S. 65.

²⁷⁵ THURSTON, a. a. O., II, S. 321.

²⁷⁶ RUSSELL, Tribes and Castes ..., III, S. 392 f.

²⁷⁷ Principles of Succession and Inheritance, S. 11.

²⁷⁸ RUSSELL, a. a. O., III, S. 68 ff.

²⁷⁹ THURSTON, a. a. O., III, S. 448.

²⁸⁰ RUSSELL, a. a. O., III, S. 447.

²⁸¹ RUSSELL, a. a. O., III, S. 555.

²⁸² ROY, Totemism amongst the Bihors, S. 252.

²⁸³ RUSSELL, a. a. O., IV, S. 151 f.; CROOKE, The Tribes and Castes ..., III, S. 416 f.

²⁸⁴ CROOKE, The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh,

nungen zur Erklärung des ursprünglichen Wesensgehaltes des Totemismus nicht herangezogen werden.

Wesentlich tiefer bis an die Wurzeln des Totemismus scheinen jedoch einige Anschauungen heranzureichen, die bis jetzt nur bei zwei Primitivstämmen Chota Nagpurs, bei den Asur und bei den Birhor, beobachtet werden konnten. Das ist die Identifizierung des ganzen Klangs oder einzelner Klanleute mit dem Totem, die Anschauung, daß Klantotem und Klanmitglied ein und dasselbe seien und daß in keiner Weise ein Unterschied zwischen beiden besteht. Die Asur hüten sich nicht nur, ihr eigenes Totem zu töten oder zu verletzen, sondern schonen in gleicher Weise die Totems ihrer Eltern, Brüder und sonstigen Verwandten, da das Töten oder Verzehren dieser Tiere genau so bewertet wird, als ob man die Verwandten, deren Totems die Tiere sind, töten oder essen würde²⁸⁵. Noch deutlicher findet sich diese Anschauung der Wesensgleichheit zwischen Mensch und Totem bei den Birhor. Die Birhor glauben ebenfalls, daß das Töten und Verzehren eines Totemtieres dem Töten und Essen des betreffenden Klanmitgliedes absolut gleichzusetzen sei²⁸⁶. Außerdem findet sich bei den Birhor noch die Identifizierung des ganzen Totemklangs mit dem Totem. Sie glauben nämlich, daß ein gewisser Klan sich im gleichen Maße vermehrt, wie sich auch das betreffende Totem vermehrt²⁸⁷. Ferner wird der ganze Klan bei gewissen religiösen Zeremonien durch einen Teil des Totems repräsentiert und folglich mit ihm identifiziert²⁸⁸, worüber oben im Kapitel über die religiöse Seite des Totemismus schon gesprochen wurde.

Leider sind diese Auffassungen nur von diesen beiden Stämmen bekannt geworden. Man müßte diesen Anschauungen doch einmal näher nachgehen und versuchen, auch bei anderen Stämmen und Kasten den Glauben an die Identität des Klantotems mit der Totemgruppe zu finden. Denn es scheint hier eine der Wurzeln des Totemismus überhaupt zu liegen. Für große allgemeine Schlußfolgerungen ist das Material noch nicht vollständig genug. Daher läßt sich bisher nur sagen, daß die Beziehung des menschlichen Totemklangs zu seinem Totem wahrscheinlich in einer nicht näher zu definierenden Verwandtschaft besteht mit der Neigung, Klan oder Klanmitglieder mit dem Totem zu identifizieren.

Soviel über das Verhältnis vom Menschenklan zum Klantotem. Über ein umgekehrtes Zueinanderverhältnis, vom Totem zur Menschengruppe, ist in Indien nicht viel zu bemerken. Bei manchen Stämmen findet sich die Anschauung, daß der Tiger die Mitglieder des Tigerklangs „in alten Zeiten“ geschont habe, so z. B. bei den Oraon²⁸⁹. Nirgendwo findet sich jedoch die Sitte, daß der Totemklan für die Vermehrung des Totemtieres durch irgendwelche Riten zu sorgen habe. Von den Oraon bezeugt Roy ausdrücklich das Gegenteil²⁹⁰. Bei den Birhor haben einzelne Totemklangs eine magische Gewalt

²⁸⁵ Roy, A Note on Totemism amongst the Asurs, S. 570.

²⁸⁶ Roy, Totemism amongst the Birhors, S. 254.

²⁸⁷ Roy, a. a. O.

²⁸⁸ Roy, a. a. O., S. 260.

²⁸⁹ Roy, Oraons of Chota Nagpur, S. 336.

²⁹⁰ Roy, a. a. O.

über gewisse Naturkräfte, z. B. über Regen und Winde. Aber diese magische Kraft des Klans hängt nur mit der Lage seiner ursprünglichen Heimat zusammen und hat keinerlei totemistische Bedeutung ²⁹¹. Jedenfalls sind auch den Birhor religiöse Vermehrungszeremonien jeglicher Art zum Zwecke der Versorgung anderer Klans (wie etwa in Zentralaustralien) völlig unbekannt ²⁹².

V. Die kulturgeschichtliche Stellung des indischen Totemismus.

In den vorhergehenden Kapiteln wurden die wichtigsten Erscheinungsformen des indischen Totemismus in systematischer Reihenfolge besprochen. Zunächst wurden die soziologischen Verhältnisse mit ihren verschiedenen Erscheinungsformen behandelt, dann folgte die religiöse Seite des Totemismus, daran schloß sich eine Besprechung der verschiedenen Totemdarstellung in Indien an und zum Schluß wurde versucht, der Kernfrage des Totemismus, d. h. der Art des Verhältnisses zwischen Menschengruppe und Klantotem, soweit es möglich war, nahezukommen. Wenn jetzt noch eine kulturhistorische Wertung des indischen Totemismus folgen soll, so muß noch einmal mit Nachdruck auf die Lückenhaftigkeit des Quellenmaterials hingewiesen werden. Aus diesem Grunde waren schon in den vorhergehenden Kapiteln viele Fragen unbeantwortet geblieben, und auf diesen Kapiteln soll sich die kulturhistorische Wertung eigentlich aufbauen. Es liegt also in der Natur der Dinge, daß auch im folgenden manche Probleme ungelöst bleiben müssen, deren Aufhellung erst noch eine gründlichere Erforschung der ethnographischen Verhältnisse Indiens zur Voraussetzung hat. So wird man vielleicht mehr aufgeworfene Fragen und Problemstellungen finden, als sichere und endgültige Ergebnisse.

1. Verbreitung des Totemismus in Indien.

Die Grundlage für das Erfassen der kulturgeschichtlichen Stellung des indischen Totemismus bildet die genaue Festlegung seiner Verbreitung.

Der totemistische Komplex mit seinen soziologischen und religiösen Formen nimmt in Indien einen weiten Raum ein, zeigt aber anderseits eine ganz charakteristische Begrenzung. Abgesehen von Assam ist der Totemismus auf dem größten Teil des Dekkan beschränkt. Nach Norden reicht er so weit, wie die Gebirge des Dekkan noch in das festländische Vorderindien hineinreichen, d. h. bis in die südlichen Randgebiete Rajputanas und bis an den Rand der Gangesebene. In der Flußniederung selbst finden sich nur schwache Ausläufer. Nördlich einer Linie, die man etwa von der Halbinsel Gujarat im Bogen über Allahabad und den Ganges entlang bis zur Mündung ziehen könnte, habe ich keine Spur von Totemismus feststellen können.

Von dieser Nordgrenze reicht das Verbreitungsgebiet des Totemismus mehr oder minder geschlossen durch die ganze Halbinsel nach Süden, ohne aber die äußerste Südspitze Indiens einzuschließen. Die Südgrenze des geschlossenen totemistischen Gebietes ist etwa durch die Linie Mahé—Madras gegeben. Südlich dieser Grenzlinie ist die Westküste bis zu den Westghats

²⁹¹ ROY, The Birhors, S. 117.

²⁹² ROY, a. a. O., S. 119.

ganz ohne Totemismus, in den Ebenen des Ostens haben nur einige wenige Gruppen (im ganzen habe ich etwa neun feststellen können) eine totemistische Gesellschaftsorganisation. Es ist interessant, daß der größte Teil dieser totemistischen Gruppen nicht immer hier im Süden ansässig gewesen ist, sondern daß sie — offenbar erst in jüngerer Zeit — aus dem Norden eingewandert sind. Die Toreyas²⁹³ und Vakkaliga²⁹⁴ sind Kanaresen, die ursprünglich in Mysore gewohnt haben. Die Odde²⁹⁵ sind Telugu und stammen aus Orissa. Die Kavarai²⁹⁶ sind mit der Telugu-Handelskaste der Baliya identisch; mit diesem Namen werden die Mitglieder dieser Kaste bezeichnet, die sich im Tamil-Land niedergelassen haben. In ähnlicher Weise sind die Medara²⁹⁷ eine weitverbreitete Bambusarbeiterkaste, die sich in gleicher Weise im Gebiete der Telugu, Kanaresen und Oriya finden. Die Konga Vellala²⁹⁸ haben mit der großen Bauernkaste der Tamil, den Vellala, nur den Namen gemeinsam, sie unterscheiden sich von ihnen in jeder Beziehung. So kennen die Vellala keinen Totemismus, während die Konga Vellala totemistisch sind und daher eher nach Norden weisen. Bei den Maravar²⁹⁹ legt schon die mutterrechtliche Totemdeszendenz eine Verbindung mit dem mutterrechtlich-totemistischen Gebiete von Kanara nahe. Wie auffällig das Auftreten von Totemismus hier im äußersten Süden ist, spricht THURSTON an einer Stelle aus: „A curious feature in connection with the Saliyans is that contrary to the usual rule among Tamil castes, they have exogamous septs³⁰⁰.“ Daß keine der repräsentativen Kasten des Tamil-Landes totemistisch ist³⁰¹, ist sicher schon auffällig genug. Aber dadurch, daß sich die Gruppen mit mehr oder minder deutlich ausgeprägtem Totemismus durchwegs als junge Einwanderer aus den nördlichen Gebieten dartun lassen, wird es fast sicher, daß diese südlichsten Gebiete Vorderindiens niemals totemistisch waren, eine Tatsache, die für die weitere Untersuchung der kulturgeschichtlichen Stellung des Totemismus in Indien von großer Wichtigkeit sein wird.

Innerhalb dieses näher charakterisierten Gebietes ist der Totemismus sowohl nach seinen Formen als auch nach der Intensität seiner Verbreitung verschieden ausgebildet. Nicht alle Stämme und Kasten innerhalb dieses Gebietes sind totemistisch; nichttotemistische Stämme und Kasten finden sich überall nebenher. Es ist aber bezeichnend, daß die totemistischen Kasten und Stämme im wesentlichen anthropologisch und kulturell einer „Urbevölkerung“ näherstehen als die nichttotemistischen Kasten³⁰². Besonders intensiv und lebendig zeigt sich der Totemismus dort, wo Primitivkulturen sich relativ frei

²⁹³ THURSTON, *Castes and Tribes*..., VII, S. 176.

²⁹⁴ THURSTON, a. a. O., V, S. 438.

²⁹⁵ THURSTON, a. a. O., V, S. 422, 424.

²⁹⁶ THURSTON, a. a. O., III, S. 263.

²⁹⁷ THURSTON, a. a. O., V, S. 52.

²⁹⁸ THURSTON, a. a. O., III, S. 417, VII, S. 387.

²⁹⁹ FAWCETT, *Kondamkottai Maravars*, S. 61.

³⁰⁰ THURSTON, a. a. O., VII, S. 277 f.

³⁰¹ Auch bei den Tamil-Kasten Ceylons sind keine totemistischen Spuren zu finden.

³⁰² Vgl. CROOKE, *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, und RUSSELL, *Tribes and Castes of the Central Provinces of India*.

und unbeeinflusst erhalten konnten. Das gilt in erster Linie für Chota Nagpur und weite Teile Zentralindiens. Für viele Stämme und Kasten sind hier die totemistischen Einrichtungen noch heute die Grundlagen des Gemeinschaftslebens. Noch sehr deutlich, aber schon mehr erstarrt und von dem Kastensystem überwuchert, tritt uns der Totemismus im nördlichen Teile der Ostküste, bei den Telugu-Kasten dieses Gebietes, entgegen. Am stärksten zersetzt erscheint der Totemismus im Nordwest- und Südzentraldekkkan. In diesem Gebiete werden die totemistischen Meidungsgebote kaum mehr beachtet, das Gesetz der Totemexogamie ist in Verfall geraten und der totemistische Kern des *devak*-Wesens ist teilweise bis zur Unkenntlichkeit unter jüngeren Anschauungen und Institutionen versteckt.

2. Kulturgeschichtliche Bedeutung des vaterrechtlichen und mutterrechtlichen Totemismus.

Schon in dem Kapitel über die Deszendenz des Totems wurde auf die eigenartige Verbreitung des vaterrechtlichen und des mutterrechtlichen Totemismus in Indien hingewiesen. Die beiden Gebiete mit mutterrechtlicher Deszendenz des Totems — Südkanara und Madura einerseits, Assam anderseits — liegen denkbar weit auseinander und sind durch die ganze Breite des Dekkan und durch die Masse der rein vaterrechtlich-totemistischen Stämme und Kasten voneinander getrennt. Es erheben sich nun die Fragen: Besteht zwischen den beiden Gebieten mit mutterrechtlichem Totemismus irgendeine historische Verbindung, etwa der Art, daß beide Gebiete sich auf eine gemeinsame Quelle zurückführen lassen, d. h. daß mutterrechtliche Totemdeszendenz nur einmal entstanden ist, oder haben sich die mutterrechtlich-totemistischen Verhältnisse in beiden Fällen an Ort und Stelle herausgebildet? Ferner: Ist der Totemismus ursprünglich mit dem Mutterrecht verbunden oder hat er grundsätzlich nichts mit Mutterrecht zu tun? Welche der beiden Totemarten ist die ältere?

Sehen wir uns zur Beantwortung der ersten Frage einmal die Lage der mutterrechtlichen Totemgebiete und die soziologische Struktur ihrer Nachbarvölker an. Der totemismusfreie Süden ist das einzige Gebiet Indiens mit deutlich vorherrschendem Mutterrecht, und zwar scheint das Malayalam-Sprachgebiet vorwiegend mutterrechtlich zu sein³⁰³, weniger eindeutig, aber hinreichend klar zeigt sich das Mutterrecht im Tamil-Gebiete³⁰⁴. Dabei soll unentschieden bleiben, ob das Tamil-Mutterrecht ursprünglich ist oder nur einen Einfluß vom Malayalam-Mutterrecht darstellt. Für das Gebiet des mutterrechtlichen Totemismus in Assam liegen die Verhältnisse ganz ähnlich. Das westliche Hinterindien ist ein Land, in welchem klare mutterrechtliche Züge deutlich hervortreten³⁰⁵. In beiden Gebieten haben wir demnach die gleichen

³⁰³ Vgl. IYER, The Cochin Tribes and Castes, besonders unter Nayar, Mannan, Mukkuvan u. a.

³⁰⁴ Vgl. THURSTON, Castes and Tribes of Southern India, unter Valaiyan, Variyar, Wynadan Chenchu, Kallan u. a.

³⁰⁵ Vgl. HEINE-GELDERN, Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien, Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien, LI, S. 105 ff., und dazu die Bemerkung von P. W. SCHMIDT im „Anthropos“, XIV—XV, 1919/1920, S. 1138 ff.

Verhältnisse: Sowohl die mutterrechtlich-totemistischen Tulukasten in Südkanara und die Maravar in Madura, als auch die mutterrechtlich-totemistischen Stämme Assams (Garo, Khasi u. a.) wohnen an der Grenze zwischen rein mutterrechtlichen und rein vaterrechtlich-totemistischen Gebieten. Nur in diesen Grenz- und Kontaktgebieten findet sich in Indien eine mutterrechtliche Deszendenz des Totemismus, niemals aber kommt es vor, daß sich in den Kerngebieten des Totemismus (Zentralindien und östlicher Dekkan) die Totemzugehörigkeit mutterrechtlich vererbt. Damit wäre also klar erwiesen, daß sich der mutterrechtliche Totemismus in Südindien und in Assam je als lokale Kontakterscheinung zwischen reinem Mutterrecht und vaterrechtlichem Totemismus herausgebildet hat. Damit läßt sich auch die zweite Frage beantworten. Der Totemismus hat auch in Indien³⁰⁶ ursprünglich nichts mit Mutterrecht zu tun. Wo die mutterrechtliche Deszendenz des Totemismus in Übung ist, läßt sich diese als deutlich sekundäre Erscheinung nachweisen. Damit ist der vaterrechtlich vererbte Totemismus also auch für Indien das Ältere und Ursprüngliche.

3. Die totemistischen Bezirke Indiens und ihr gegenseitiges Verhältnis.

Bei der Bemühung, das totemistische Gebiet Indiens in mehrere, wohlcharakterisierte Teilgebiete zu zerlegen, lassen sich eigentlich nur zwei Gruppen ganz klar auseinanderhalten: die vaterrechtlichen und mutterrechtlichen Bezirke. Ganz besonders leicht sind nach Wesen und geographischer Ausdehnung die mutterrechtlich-totemistischen Kasten und Stämme zu erfassen, deren unterscheidendes Merkmal eben die mutterrechtliche Vererbung ist. Die Gruppe des südwestlichen Mutterrechtes beschränkt sich im wesentlichen auf Südkanara und greift nur in Spuren auf den Süden Nordkanaras über. Zu dieser Gruppe gehört auch die mutterrechtlich-totemistische Kaste der Maravar in Madura und Tinevelly. Der zweite totemistisch-mutterrechtliche Bezirk Indiens umfaßt die Khasi und Garo, vielleicht noch den einen oder anderen Stamm in Vorderassam.

Bedeutend schwieriger ist es schon, die Gruppe des vaterrechtlichen Totemismus in mehrere Bezirke aufzuteilen. Deutlicher hebt sich nur eine Gruppe ab, die ich als Maratha-Totemismus bezeichnen möchte. Diese Gruppe ist wohlcharakterisiert durch weitgehendes Vorherrschen des Pflanzentotemismus und durch Verehrung des Totems bei Hochzeiten, ursprünglich die Verehrung eines Zweiges des Totembaumes (so im Maratha-Lande und teilweise in Nordkanara und den Zentralprovinzen), später die Verehrung von Nachbildungen des Totems in verschiedener Form (vor allem in Zentralindien, auch in Nordkanara). Diese Form des Totemismus hat sich bei den Marathas herausgebildet und umfaßte ursprünglich das Maratha-Land, d. h. den mittleren Teil der Präsidentschaft Bombay, Nordwest-Hydarabad und den südwestlichen Teil der Zentralprovinzen, hat sich aber dann einerseits nach Süden, ander-

³⁰⁶ Vgl. den Nachweis GRAEBNER's für die Südsee in „Kulturkreise und Kulturschichten Ozeaniens“, ZFE, XXXVII, 1906, S. 28 ff.

seits in Zentralindien weiter nach Norden und Osten ausgedehnt und ein gewaltiges Gebiet in seinen Bann gezogen.

Die anderen vaterrechtlich-totemistischen Gruppen lassen keine ebenso scharf getrennten Bezirke mehr erkennen. Höchstens unterscheiden sie sich nach der Wesensart des Totems und nach der Bedeutung, die dem Totemismus als Grundlage der Gesellschaftsordnung zukommt. Bei den Stämmen und Kasten Zentralindiens und Chota Nagpurs („Nordostgruppe“) lebt der Totemismus, tierische und pflanzliche Totems überwiegen, seltener sind Astral- und Mineraltotems. „Unechte“ Totems³⁰⁷ kommen selten und bei weitem nicht bei allen Stämmen und Kasten vor, treten jedenfalls an Zahl und Bedeutung weit hinter die echten Tiertotems zurück. Im Südostdekan dagegen sind diese „unechten“ Totems bei weitem in der Überzahl („Südostgruppe“) und Totems tierischer oder pflanzlicher Natur treten weit zurück. In dieser Gruppe hat der Totemismus gegenüber dem Kastenwesen an Bedeutung verloren.

Zusammengenommen zerfiel der indische Totemismus zwanglos in folgende Bezirke:

Mutterrechtlicher Totemismus:

1. Mutterrechtliche Südwestgruppe.
2. Mutterrechtliche Gruppe in Assam.

Vaterrechtlicher Totemismus:

3. Maratha-Totemismus.
4. Nordostgruppe.
5. Südostgruppe.

Wenn bei allen diesen Gruppen sich gewisse Elemente als sekundär, als junge Neubildungen erweisen lassen, andere jedoch allen Gruppen gemeinsam sind und ihnen zugrunde liegen, so können alle diese gemeinsamen Elemente mit Recht als die älteste Form des Totemismus auf indischem Boden angesehen werden.

Und in der Tat lassen sich bei allen Gruppen einzelne Elemente auf diese Weise aussondern. Bei den beiden mutterrechtlichen Gruppen zeigte sich die mutterrechtliche Totemdeszendenz als sekundäres Mischprodukt zwischen einer mutterrechtlichen Gesellschaftsorganisation und einem vaterrechtlich orientierten Totemismus. Von allen Gruppen hat der Maratha-Totemismus die meisten jüngeren Elemente aufgenommen und ist dadurch relativ am stärksten degeneriert. Ein stärkeres Hervortreten der Totemverehrung ist hierher zu rechnen, die in den Gebieten des nördlichen Zentraldekan zur Verehrung von Totemnachbildungen verschiedener Art führten. Dazu kommt noch in den eigentlichen Maratha-Gebieten der Zerfall der Totemexogamie zugunsten einer Familiengruppenexogamie (Kul-Exogamie). Im Totemismus der Nordost- und besonders der Südostgruppe stellen vor allem „die unechten Totems“ sekundäre Neubildungen dar³⁰⁸. Es ist klar, daß „Totems“, wie Pflug, Korallenkette, Garten, Kuchen, Girlande, Schirm (!) und andere, schon aus inneren Gründen ein ganz junges kulturgeschichtliches Alter haben müssen. Das wird

³⁰⁷ Vgl. oben das Kapitel „Die Wesensart des Totems“.

³⁰⁸ Vgl. oben das Kapitel „Die Wesensart des Totems“.

besonders bei zwei Beispielen klar. Bei mehreren Kasten findet sich das Totem Gewehr, das doch sicher nur wenige Jahrhunderte in Indien bekannt ist. Ein Klan der Chenchu in Nellore³⁰⁹ hat das Totem Savaram. Das ist nichts anderes als der Sovereign, das englische Pfundstück aus Gold, und tatsächlich ist diesem Klan ein Goldstück tabu. Alle diese eigenartigen Klannamen können natürlich nichts über das Alter des Totemismus in Indien aussagen, sie sind aber als richtige Totemnamen anzusehen. Dafür spricht die Tatsache, daß diese Namen neben echten Tier- und Pflanzentotems vorkommen, und daß nicht selten auch eine Art von Meidungsgebot mit ihnen verknüpft ist. Diese „unechten“ Totems sind wohl nur Nachahmungen der echten Tier- und Pflanzentotems und werden erst seit neuester Zeit gebraucht, sei es, daß schon vorhandene Totemnamen wegen des Gleichklanges der Worte auf diese „modernen“ Gegenstände umgedeutet wurden, sei es, daß ganz neue Totemgruppen gebildet wurden und benannt werden mußten.

Allen diesen Gruppen, vaterrechtlichen sowohl als mutterrechtlichen, ist gemeinsam, daß sich streng exogame Gruppen — Klans — die häufig wiederum in eine endogame Obergruppe, die Kaste oder den Stamm, zusammengefaßt sind, nach Tieren, Pflanzen, Gegenständen und ähnlichem benennen, zu denen sie dann in einem mystischen Verhältnis zu stehen glauben. Häufig ist dieses Verhältnis eine Art Blutsverwandtschaft, die sich in einigen Fällen zu einer Identität der Klanmitglieder mit dem Totem steigert. Die reverentielle Scheu, die dem Totem entgegengebracht wird, äußert sich in allen Totembezirken durch das Gebot, das Totem nicht zu berühren, zu töten, zu essen oder irgendwie zu gebrauchen. Diese Form des Totemismus, die am besten durch die Primitivvölker Chota Nagpurs und Zentralindiens (= Nordostgruppe) repräsentiert wird, ist daher als die ursprüngliche Form des indischen Totemismus anzusehen.

4. Die Träger des indischen Totemismus.

Die Frage nach den ursprünglichen Trägern des Totemismus in Vorderindien führt uns zum wichtigsten, zugleich aber auch schwierigsten Problem der indischen Totemismusfrage. Weil der Kulturaufbau Indiens viel verwickelter und undurchsichtiger ist, als man bisher angenommen hatte, läßt sich unsere Frage nicht eindeutig und endgültig beantworten. Man muß sich immer vor Augen halten, daß es sich hier um ein Element oder einen Elementenkomplex, eben den Totemismus, handelt, und daß bei Schlußfolgerungen kulturgeschichtlicher Art die größte Vorsicht am Platze ist. Doch werden sich einige Gesichtspunkte herausarbeiten lassen, die eine Diskussionsbasis abgeben und eine Grundlage für weitere Forschungen bilden können.

Die Anschauungen RISLEY's und FRAZER's über die Träger des Totemismus können als überholt gelten. RISLEY³¹⁰ glaubt, daß alle Dravida in gleicher Weise die Träger des Totemismus seien. FRAZER³¹¹ scheint sich dieser

³⁰⁹ THURSTON, *Castes and Tribes* ..., II, p. 39.

³¹⁰ RISLEY, *People of India*, S. 93 f.

³¹¹ FRAZER, *Totemism and Exogamy*, II, S. 329.

Ansicht anzuschließen, er sagt aber, daß die Telugu in besonders starkem Maße Anteil am indischen Totemismus haben. Andererseits glaubt er an eine Verwandtschaft der Munda-Völker mit den Dravida und schließt infolgedessen die Munda-Völker ein.

RISLEY's und FRAZER's Anschauungen beruhen offenbar auf dem linguistischen Prinzip, nach welchem alle diejenigen Völker als Dravida angesehen werden, die eine dravidische Sprache sprechen. In jeder anderen Beziehung stellen diese „Dravida“ aber eine alles andere als einheitliche Gruppe dar. Diese Völker, die heute dravidisch sprechen, gehören den verschiedensten Kulturen an. Dravidisch sprechen die primitiven Sammler- und Jägerstämme der südlichen Westghats, dravidisch sprechen auch die hochkulturellen mutterrechtlichen Bewohner der Malabarküste. Die rinderzüchtenden Todas in den Nilgiris, die Bauern- und Handwerkerkassen des Tamil- und Telugu-Landes, die Primitivstämme Zentralindiens und zum Teil auch Chota Nagpurs — sie alle sprechen heute Dravidasprachen, obgleich sie in ihrer Kultur grundverschieden sind und auch nur zum Teil den Totemismus kennen. Bei der Suche nach den ursprünglichen Trägern des Totemismus kommen wir also mit dieser rein linguistischen Auffassung der Dravida nicht weiter. Heute wissen wir auch, daß die Dravida im linguistischen Sinne nicht nur den verschiedensten Kulturen angehören, sondern auch in ihrer Rassenzugehörigkeit die größten Unterschiede aufweisen. Diese Kenntnisse verdanken wir v. EICKSTEDT, dem Leiter der Deutschen Indien-Expedition (1926 bis 1929), die sich vor allem die Klärung der indischen Rassenprobleme zur Aufgabe gemacht hatte. Nach v. EICKSTEDT stellt sich die Rassengliederung Indiens in kurzen Zügen heute etwa folgendermaßen dar³¹².

Im südlichen Teile der Westghats und in dem Gebirgsgürtel, der sich quer durch Südindien bis etwa zur Kistnamündung zieht, finden sich Reste einer kleinwüchsigen, dunkelhäutigen Rasse, die v. EICKSTEDT als *malid* bezeichnet. Die Weddas auf Ceylon schließen sich dieser Rasse an. Eine zweite primitive Rasse, aber großwüchsiger und hellhäutiger als die Maliden, nimmt die Berg- und Dschungelgebiete des nördlichen Zentraldekkkan ein. Im Norden reicht das Gebiet dieser Rasse bis an den Rand der hindustanischen Tiefebene, in den Provinzen Zentralindien, Zentralprovinzen und einem Teile von Behar und Orissa bilden die *Gondiden* — wie v. EICKSTEDT diese Rasse nach dem Stamme der Gond benannt hat — noch heute die Hauptmasse der Bevölkerung. Beide Primitivgruppen werden unter der Bezeichnung *Weddide* (*Alt-inder*) zusammengefaßt. Die Ebenen des Südostens werden von einer nicht-primitiven Bevölkerung eingenommen, die wegen ihrer dunklen Hautfarbe den Namen *Melanide* erhalten hat. Eine zweite *melanide* Gruppe findet sich im äußersten Nordosten, in Behar und Orissa und Westbengalen, wo diese Rasse eine wesentliche Komponente der Mundavölker bildet („kolider Typus“).

³¹² V. EICKSTEDT, *Anthropologische Berichte der Deutschen Indien-Expedition, Anthropologischer Anzeiger*, Bd. IV—VIII (in 7 Folgen); im besonderen: *Der Zentraldekkkan und die Rassengliederung Indiens*, *Anthrop. Anz.*, VIII, S. 89—100. — Derselbe, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart 1933 (dort eine Rassenkarte Indiens, S. 159).

Eine ehemalige Verbindung der beiden melaniden Gruppen wird durch das Vorkommen melanider Elemente bei gewissen Kasten der Ebenenbevölkerung von Südorissa und Ganjam angedeutet. Die Hauptmasse der Bevölkerung Nordindiens und des westlichen Dekkan gehört der indiden Rasse an, der auch die Bewohner der Malabarküste („keralider Typus“) und die Telugu an der mittleren Ostküste zugerechnet werden. Der nordindide Typus ist im wesentlichen auf die Gebiete nordwestlich von Delhi beschränkt. In Südindien machen sich deutlichere nordindide Einschläge nur bei den Todas bemerkbar.

Welche dieser Rassengruppen könnte nun als Träger des indischen Totemismus in Frage kommen? Mit Sicherheit sind die Südweddiden oder Maliden auszuschließen. Bei keinem maliden Stamm (Kanikar, Kadr, Panyer, Irula u. a.) habe ich auch nur Spuren von Totemismus feststellen können. Nach meiner Ansicht sind auch die Indiden nicht als Träger des Totemismus anzusprechen. Nord- und Nordwestindien, das Gebiet mit vorwiegend indider bzw. nordindider Bevölkerung, sind ohne Totemismus³¹³, nichttotemistisch ist auch das indide Malabar. Totemismus in stärkerem Maße ist unter den Indiden im westlichen Dekkan und besonders bei der Telugu-Bevölkerung anzutreffen. Auf diese Frage werde ich weiter unten noch einmal zu sprechen kommen. Als ein wichtiges Ergebnis der Verbreitung des Totemismus wurde festgestellt, daß der äußerste Süden totemismusfrei ist, zumindest es ursprünglich war. Und gerade der äußerste Südosten ist die Domäne der dunkelhäutigen Melaniden. Desgleichen sind die melaniden Tamil auf Ceylon ohne Totemismus. Daher möchte ich auch die Melaniden als Träger des Totemismus ausschalten³¹⁴.

Es bleiben noch die Nordweddiden oder Gondiden, und meines Erachtens sind sie von allen EICKSTEDT'schen Rassen am ehesten als die ursprünglichen Träger des indischen Totemismus anzunehmen. Das Verbreitungsgebiet der Gondiden fällt weitgehend mit dem Kerngebiet des Totemismus zusammen. Im analytischen Teile unserer Untersuchung konnte Zentralindien als Gebiet mit besonders typischem und intensivem Totemismus dargetan werden³¹⁵. Die wichtigsten Stämme gondider Rassenzugehörigkeit (Bhil, Baiga, Kurku, Gond, Oraon, Mardia, Kui u. a.) haben noch heute einen lebendigen Totemismus, noch heute ist der Totemismus bei ihnen die Grundlage des sozialen Lebens. v. EICKSTEDT fand in den südöstlichen Zentralprovinzen noch ganz unberührte Stämme, die praktisch von europäischer und auch indischer Hochkultur noch unbeeinflusst waren (Mardia, Muria). Auch diese sind totemistisch.

³¹³ Die Indoarier waren bei ihrer Einwanderung nach Indien zweifellos nicht totemistisch, wie aus dem Fehlen jeglicher totemistischer Ideen in der älteren arischen Literatur hervorgeht. Für die Frage des Totemismus bei den Indoariern vgl. auch OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, II. und III. Aufl., 1923, S. 82–84.

³¹⁴ Der Meinung FÜRER-HAIMENDORF's, der in seiner Arbeit über den Totemismus in Assam (MAGW., LXII, 1932, S. 336) die Melaniden vermutungsweise als Träger des indischen Totemismus bezeichnet, kann ich mich nicht anschließen.

³¹⁵ Vgl. das Kapitel „Die totemistischen Bezirke Indiens und ihr gegenseitiges Verhältnis“.

Bei der Annahme der Gondiden als ursprüngliche Träger des Totemismus ergeben sich noch zwei Schwierigkeiten. Die erstere liegt in dem Vorkommen des Totemismus in außerordentlich klarer und typischer Form bei fast allen Munda-Völkern ³¹⁶. Nach der in Anmerkung 312 erwähnten Rassenkarte gehören die Munda-Völker der nordmelaniden Rasse an, aus den Ausführungen bei v. EICKSTEDT ³¹⁷ läßt sich aber entnehmen, daß die Verhältnisse in Wirklichkeit viel verwickelter liegen. Die Munda-Völker stellen heute ein recht kompliziertes Rassengemisch dar. Abgesehen von jüngeren (vor allem indiden) Beimischungen sind nach v. EICKSTEDT mindestens drei Rassenkomponenten zu unterscheiden. Die formbestimmende und unterscheidende Komponente ist die mongolide. Es erscheint sicher, daß diese Mongoliden zugleich als Träger der austroasiatischen Sprachen der Munda-Völker anzusehen sind und daß sie von Osten her einwanderten. Die zweite Komponente ist die schon erwähnte (nord-)melanide. Die dritte aber ist die gondide, und sie tritt um so stärker in Erscheinung, je weiter westwärts die Munda-Stämme wohnen. Verhältnismäßig schwach ist der gondide Einschlag noch bei den Santal, deren Gebiet am Ostabhang des Plateaus von Chota Nagpur liegt. Stärker schon zeigt sich die gondide Komponente bei den Ho, Munda und besonders Juang, überwiegend gondid mit starkem mongoliden Einschlag sind die Kurku, der am weitesten westwärts vorgeschobene Vorposten der Munda-Völker in Zentralindien. Bei dieser Sachlage kann man den Totemismus der Munda-Völker zwanglos auf die gondide Komponente zurückführen und sich den Vorgang etwa folgendermaßen vorstellen: Mongolide mit austroasiatischer Sprache dringen von Osten in ein Gebiet mit melanid-gondider Mischbevölkerung ein. Sie können ihre Sprache weitgehend durchsetzen, werden aber genötigt, sich der Kultur der Alteingesessenen anzupassen und auch den Totemismus zu übernehmen. Das Ergebnis dieses Mischungsprozesses wären dann die heutigen Mundavölker ³¹⁸.

Die zweite Schwierigkeit bei der Annahme der Gondiden als Träger des Totemismus liegt in der Erklärung des Totemismus bei den Indiden des westlichen Dekkan und vor allem bei den Telugu. Einen Weg zur Lösung dieser Frage zeigt wieder v. EICKSTEDT ³¹⁹. Er sagt, daß es sich bei den Telugu „um den am weitesten und schon in verhältnismäßig früher Zeit nach Osten durchgebrochenen Block von Indiden handelt, jenen Indiden, die im mittleren Dekkan die Urbevölkerung sowohl malider als gondider Herkunft fast völlig zer-

³¹⁶ Nur für die Sora habe ich in dem mir zur Verfügung stehenden Material keine Angaben über Totemismus finden können.

³¹⁷ Die nordindischen Dschungelstämme: ein somatoskopischer Entwurf, *Anthrop. Anz.*, VII, S. 266—285.

³¹⁸ Der Totemismus bei den austroasiatischen Khasi legt den Gedanken nahe, daß der „gondide“ Totemismus einst über den Ganges noch weiter nach Osten reichte. Leider fehlen aber entsprechende anthropologische Untersuchungen für Vorderassam. Andererseits wäre es möglich, daß die austroasiatischen Mongoliden selbst eine Art von Totemismus mitgebracht hätten, die aber nicht so klar ausgebildet war wie der Totemismus in Vorderindien und die keineswegs zur Erklärung des lebendigen Totemismus bei den heutigen Munda-Völkern ausreichen kann.

³¹⁹ Der Zentraldekan und die Rassengliederung Indiens, *Anthrop. Anz.*, VIII, S. 98.

sprengten. Ihr Weg ist . . . eindeutig. Von den ackerbaugünstigen Tälern des oberen Godavery und seiner Seitenströme drangen sie allmählich abwärts in die fruchtbaren Deltas des Godavery und Kistna . . .“ Die indiden Telugu konnten von den gondiden Primitivvölkern des zentralen Dekkan, welche sie auf ihrer Ostwanderung zersprengten und deren Reste noch heute als Totemisten in diesem Gebiete leben, als erste Einwanderer den Totemismus übernommen haben. Für die sekundäre Übernahme des Totemismus durch die Telugu spricht auch der Umstand, daß ihr Totemismus keineswegs die typischen Formen aufweist und auch nicht — wie bei den Gondiden — die Norm des gesellschaftlichen Lebens bildet. Der Telugu-Totemismus ist vielmehr stark zersetzt, die „unechten“ Totems überwiegen. Das gleiche gilt für die Indiden des westlichen und südzentralen Dekkan (Maratha-Totemismus und Südostgruppe).

So hat sich ergeben, daß nach dem heutigen Stande der Dinge die gondide Rasse v. EICKSTEDT's mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit als ursprünglicher Träger des Totemismus anzusehen ist, und daß demgegenüber der Totemismus der (nordmelaniden) Munda-Völker und der (indiden) Telugu als sekundär zu gelten hat.

5. Das Alter des Totemismus in Indien.

Wenn sich durch weitere Forschungen die Anschauung bestätigen sollte, daß die Gondiden die ursprünglichen Träger des Totemismus in Indien waren, so ist auch zu gleicher Zeit ein hohes Alter für den indischen Totemismus gesichert. Denn die Gondiden sind ihrer Lagerung und ihrem ganzen kulturellen Habitus nach auf indischem Boden sicher älter als die indide Rassen-Gruppe, die Nordindiden und Grazilindiden. Ungeklärt ist noch die Altersstellung der Gondiden zur melaniden Gruppe. Wenn v. EICKSTEDT auch mit guten Gründen annimmt, daß die Gondiden in den östlichen Randgebieten Zentralindiens an der Grenze gegen die Nordmelaniden relativ jünger sind als diese ³²⁰, so ist damit natürlich noch nicht gesagt, daß sie in ihrer Gesamtheit auf indischem Boden den Melaniden gegenüber als jünger anzusehen sind. Schon ihr Zusammenhang mit den zweifellos sehr alten Maliden würde dem widersprechen. Natürlich läßt sich diese Frage von der schmalen Basis des indischen Totemismus aus nicht beantworten. Auch anthropologische Untersuchungen allein können zu keinem einwandfreien Ergebnis führen. Ehe diese Frage einer endgültigen Lösung zugeführt werden kann, müssen ebenso gute ethnologische wie anthropologische Untersuchungen vorliegen, die aber bis heute leider noch fehlen, ja aus Mangel an zuverlässigem Material über die Primitivvölker derzeit nicht einmal in jeder Beziehung möglich sind. Wie diese Frage der Priorität der Melaniden oder Gondiden sich auch immer entscheiden mag, es bleibt festzuhalten, daß die Gondiden sicher ein sehr altes Element in Indien darstellen und damit auch das Alter eines von ihnen getragenen Totemismus sehr weit hinaufrücken würden.

³²⁰ Die nordindischen Dschungelstämme, *Anthrop. Anz.*, VII, S. 284, 285. — Der Zentraldekan und die Rassengliederung Indiens, *Anthrop. Anz.*, VIII, S. 97.

Diese Auffassung über das Alter des Totemismus in Indien entspricht allerdings nicht der Meinung GRAEBNER's, der den Totemismus in Indien als sehr jung annimmt ³²¹. Als wichtigsten Grund für seine Meinung führt er an, daß sich der Totemismus in Indien — im Gegensatz zu den meisten Gebieten der Erde — besonders stark und lebendig erhalten habe. Diese Beweisführung GRAEBNER's erscheint mir nicht stichhaltig. Denn wenn eine alte Kultur von jüngeren Einflüssen freigeblieben ist, so kann sie sich recht gut noch heute als lebenskräftig erweisen. Und in unserem Falle spricht alles dafür, daß sich die Gondiden in den schwer zugänglichen Bergen und Dschungeln Zentralindiens seit alter Zeit bis auf unsere Tage verhältnismäßig ungestört haben halten können. Und in den Gebieten mit jüngeren Einflüssen zeigt sich der Totemismus längst nicht so typisch und lebenskräftig, wie in den Dschungeln des zentralen Dekkan.

6. Der Totemismus in seiner Beziehung zur indischen Hochkultur.

Als etwa im 2. Jahrtausend vor Christi Geburt die indogermanischen Völker der Arier nach Indien eindrangen und sich nach heftigen Kämpfen mit den „Ureinwohnern“ und untereinander im Norden des Landes, in den Stromgebieten des Indus und des Ganges, festgesetzt hatten, da trat recht bald nicht nur eine rassische, sondern auch eine kulturelle Mischung mit der „Urbevölkerung“ ein, eine Mischung, aus der das komplizierte gesellschaftlich-religiöse Gebilde des Hinduismus und der Komplex der indischen Hochkultur hervorgehen sollte. Von der Ansicht, die früher allgemein verbreitet war, daß nämlich die indische Hochkultur in ihren wesentlichen Punkten ein Erbe der eingewanderten Arier sei und daß die vorarischen Bewohner Indiens nichts oder sehr wenig zur Entstehung dieser Kultur beigetragen hätten, ist man in neuerer Zeit immer mehr abgekommen. Heute ist auch die zünftige indologische Forschung geneigt, der vorarischen Bevölkerung einen guten Anteil an den Errungenschaften der indischen Hochkultur zuzubilligen ³²².

Es kann hier natürlich nicht meine Aufgabe sein, eine Analyse der gesamten indischen Hochkultur nach arischen und vorarischen Elementen vorzunehmen. Ich muß mich auf das Gebiet des Totemismus beschränken und stelle die Frage: Hat der indische Totemismus, der in den vorigen Kapiteln als relativ altes Kulturelement auf indischem Boden wahrscheinlich gemacht werden konnte, in der indischen Hochkultur irgendwelche Spuren hinterlassen?

³²¹ Ethnologie, S. 511.

³²² Ich erwähne unter vielen anderen nur folgende Arbeiten: SRINIVAS IYENGAR, *Did the Dravidians of India obtain their Culture from the Aryan Immigrant?* „Anthropos“, IX, 1914. W. KOPPERS, *Kulturkreislehre und Buddhismus*, „Anthropos“, XVI—XVII, 1921—1922. SLATER, *The Dravidian Element in Indian Culture*, London 1924. — Als wichtiges und überraschendes Ergebnis der Ausgrabungen in Harappa und Mohenjo Daro hat sich herausgestellt, daß schon in der Induskultur, die etwa in der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends anzusetzen ist, Sivaismus, Wasserverehrung, Kult weiblicher Gottheiten und manche andere Elemente der jüngeren indischen Hochkultur bekannt waren. Irgendwelche Hinweise auf Totemismus hat man in der Induskultur nicht gefunden.

Diese Frage ist mit Ja zu beantworten, und zwar liegen die Einflüsse des Totemismus vor allem auf soziologischem Gebiete, im Kastenwesen.

Es ist wohl so gut wie sicher, daß die Arier zur Zeit ihres Eindringens nach Indien das Kastenwesen in seiner heutigen ausgeprägten Form (siehe oben im Kapitel I) noch nicht kannten. Auf jeden Fall kannten sie nicht eine wichtige Form der Kastenorganisation, nämlich die exogamen Gruppen, die sich heute bei allen Kasten als letzte Einteilung der an sich endogamen Kastengruppe finden. Diese Tatsache hat KARANDIKAR ganz einwandfrei feststellen können ³²³ und er konnte nachweisen, daß die Arier jener Zeit nur eine Art von Blutsverwandtschaftsexogamie befolgten. Andererseits haben unsere Untersuchungen wahrscheinlich gemacht, daß vor dem Einbruch der arischen Völker der vorarischen Bevölkerung eine derartige Gruppenexogamie wohl bekannt war, und zwar in der Form der Totemklanexogamie. Daher ist es klar, daß die Gruppenexogamie, die sich heute bei den arischen Indern allgemein findet, nur von den „Urbewohnern“ übernommen sein kann. Das ist auch durchaus das Ergebnis der zitierten Arbeit KARANDIKAR's: „The only possible explanation that may be offered is that the Indoaryans copied the custom of sept exogamy from the Aborigines. Most of the non-Aryan tribes were totemic and almost all were exogamous ³²⁴.“ Es ist nur sonderbar, daß bei diesem Mischprozeß im wesentlichen nur das Prinzip der Exogamie übernommen wurde, weniger aber die Grundanschauung des Totemismus, das mystische Verbundensein mit dem Totem (Tier, Pflanze oder Gegenstand), obgleich auch dies nicht selten vorkam, so z. B. bei den Shivalli-Brahmanen in Kanara ³²⁵.

Bemerkenswert ist ferner, daß bei der Herausbildung der Kastenordnung nicht die Kasten als solche totemistisch wurden, sondern immer und in jedem Fall nur die letzten exogamen Gruppen. Doch blieb es bei diesem Vermischungsprozeß von zwei grundsätzlich verschiedenen Kulturen, welcher unter anderem für die Herausbildung des Kastenwesens verantwortlich zu machen ist, nicht bei der einfachen Übernahme der Totemgruppe als exogame Untergruppen (*Gotras*) der Kaste, weil der einen Komponente dieser Mischkultur, den Ariern, diese totemistischen Gedankengänge vollkommen fremd waren. Aus diesem Gefühl heraus entstanden neue Namen für die *Gotras*, und zwar bei den Brahmanen in erster Linie die Namen von (wirklichen oder) mythischen Ahnen ³²⁶, dann auch Bezeichnungen von Orten oder Gegenden, Titel, Spitznamen usw. Daß die Entwicklung von den Totemklans aus diese Richtung nahm, ist auch die Meinung RUSSELL's, die er schon im Jahre 1916 ausgesprochen hat ³²⁷.

Als wichtiges Ergebnis ist festzuhalten, welche hervorragende Rolle der Totemismus durch die Exogamie und durch die Namengebung der exogamen

³²³ KARANDIKAR, *Hindu Exogamy*, S. 17.

³²⁴ KARANDIKAR, a. a. O., S. 170.

³²⁵ Siehe im Anhang das Verzeichnis der totemistischen Kasten und Stämme.

³²⁶ Das legt den Gedanken nahe, daß die Vorbilder für diese Benennung — die totemistischen Klans — die Totems, nach denen sie benannt wurden, ebenfalls als Ahnen ansahen.

³²⁷ RUSSELL, *Tribes and Castes*..., I, S. 97.

Gruppen bei der Herausbildung des indischen Kastenwesens und damit der indischen Hochkultur gespielt hat und heute noch spielt. Die anderen Elemente des Kastensystems, die hierarchische Gliederung und die strikte Endogamie der Kaste, sind vielleicht von den Viehzüchternomaden zur Entwicklung des indischen Kastenwesens beige-steuert³²⁸. Damit ist auch zu gleicher Zeit der Ursprung der nichttotemistischen exogamen Gruppen nachgewiesen, jener Gruppen, die sich, abgesehen von ihrer Benennung, kaum von den gewöhnlichen exogamen Totemklans unterscheiden und die auf diese Weise ebenfalls in historischen Zusammenhang mit den echten Totemklans treten.

Nachdem diese neuen soziologischen Formen der Kastenorganisation sich durch Zusammenwirken mehrerer Faktoren herausgebildet und gekräftigt hatten, breiteten sie sich von Norden her über ganz Indien aus und erlangten vermöge der höheren Kultur, die ihr Träger war, gar bald ein Übergewicht über die Primitivstämme. Diese konnten der neuen Kultur keinen Widerstand leisten, und so befindet sich der Totemismus in ganz Indien überall dort in Auflösung, wo die indische Hochkultur ihren Einfluß geltend machen konnte. Totemistische Stämme, die früher lose organisiert waren, werden in streng endogame Gruppen umgebildet, die ursprüngliche Gleichheit der Totemklans auf der sozialen Stufenleiter wird beseitigt, und es kommt zur Bildung hypergamer Klans³²⁹ und anderes mehr. Besonders die religiöse Form des Totemismus, das Tabuieren des Totems, zerfällt schnell unter dem Einfluß der Hochkultur, die an deren Stelle die Totemverehrung gesetzt hat. Von den soziologischen Formen des Totemismus sind es besonders die Benennungen dieser Klans nach Tieren, Pflanzen und Objekten, die nach den Anschauungen der Hochkultur anstoßerregend sind. In ganz Indien besteht unter dem Einfluß der Hochkultur die Neigung, tierische und pflanzliche Klannamen nach Namen von mythischen Heiligen³³⁰, nach Städte- und Ländernamen oder nach Titeln und Spitznamen zu benennen, während die übrige Organisation in der alten Form erhalten bleibt. Daher finden sich auch bei vielen Stämmen und Kasten exogame Gruppen sowohl mit Totemnamen, als auch mit geographischen Bezeichnungen, Namen von Ahnen usw. Diese Namen können ja auch auf heterogene Zusammensetzung der betreffenden Kaste hinweisen³³¹. Auf jeden Fall lassen sich die Totemgruppen aber immer als älter erweisen. Es kommt also im Laufe der angedeuteten Umformung der primitiven Gruppen zu der eigenartigen Erscheinung, daß die nach mythischen Ahnen, geographischen Begriffen, Spitznamen und ähnlichem benannten *Gotras*, die, wie bemerkt, doch den exogamen Totemklans ihre Entstehung verdanken, in den Kulturbesitz der

³²⁸ W. SCHMIDT und W. KOPPERS in „Völker und Kulturen“, S. 317, 567.

³²⁹ Z. B. bei den Ghasiya von Mirzapur, bei denen der Goldklan als der ranghöchste angesehen wird (CROOKE, *The Tribes and Castes...*, II, S. 409).

³³⁰ Besonders beliebt ist die Umdeutung, wenn ein gewisser Gleichklang zwischen den Namen der mythischen Heiligen und der Totems besteht, so findet sich z. B. bei vielen Kasten der Klannamen *Kashyap* (ein mythischer Heiliger), der sicher auf ein altes *kachhap* (Schildkröte) zurückgeht (RUSSELL, a. a. O., I, S. 370, 375).

³³¹ Das ist vor allem die Meinung RUSSELL's, vgl. die Angaben in seinem Werke „*Tribes and Castes...*“, bei den einzelnen totemistischen Kasten.

Hochkultur übergehen und als solche dann später von den primitiv gebliebenen Totemisten als erstrebenswertes Gut der Hochkultur begehrt und angenommen werden.

Aus diesen Erwägungen heraus kann man zum Verhältnis des indischen Totemismus zur Hochkultur abschließend sagen, daß der Totemismus zwar an der Bildung der Hochkultur, vor allem des Kastenwesens, einen gewissen Anteil hatte, daß der primitive Totemismus heute jedoch unter dem Einfluß der gleichen Hochkultur zum Aussterben verurteilt ist und noch ständig weiter zurückgedrängt wird.

7. Die Frage eines totemistischen Kulturkreises in Indien.

Wie schon eingangs bemerkt wurde, lag es nicht im Sinne dieser Arbeit, der möglichen Existenz eines totemistischen Kulturkreises in Indien nachzugehen. Es sollte nur der Totemismus selbst als gesellschaftlich-religiöse Erscheinung untersucht werden. Daher sei dieses Problem hier nur kurz gestreift.

Der einzige, der sich näher mit der Frage eines totemistischen Kulturkreises in Indien befaßt hat, ist GRAEBNER³³². Er hält den Totemismus in Indien für verhältnismäßig jung und glaubt, daß er von einer vorarischen Viehzüchterwelle nach Indien gebracht sei. Reste dieser Hirtenvölker will GRAEBNER in dem Stamme der Toda in den Nilgiris wiederfinden. Nun sind aber die Toda selbst nicht totemistisch, wie GRAEBNER zugeben muß. Außerdem wäre es sehr sonderbar, daß von dieser vorarischen Viehzüchterwelle nur das kleine Volk der Toda übriggeblieben ist, das heute kaum noch 700 Köpfe zählt und das auch vor dem Eindringen der Europäer nicht wesentlich größer war. Bei den ungeheuren Gebieten, die der Totemismus heute in Indien einnimmt, müßten sich sicher noch andere Reste dieser Viehzüchtervölker erhalten haben, wenn man den Totemismus wirklich auf sie zurückführen wollte. Aber bisher sind derartige Reste noch nicht festgestellt. Es ist aber auch GRAEBNER nicht gelungen, trotz der Annahme des verhältnismäßig jungen Alters des Totemismus andere Kulturelemente aufzudecken, die in seiner Begleitung aufzutreten pflegen.

Wie schon aus dem analytischen Teile unserer Untersuchung hervorging, kommt der Totemismus heute bei den Angehörigen der verschiedensten Kulturschichten vor, bei Hochkulturvölkern, bei gewissen Mittelkulturen (Hackbauern) und vereinzelt sogar bei Sammlern und Jägern³³³. Wenn man einen totemistischen Kulturkreis herausarbeiten will, muß nach Ausschaltung der deutlich sekundär totemistischen Völker vor allem die Kultur der ursprünglichen Träger des Totemismus untersucht werden. Leider ist aber die Kultur der zentralindischen Primitiven als der wahrscheinlich ursprünglichen Totemisten noch weitgehend unbekannt. Das gilt besonders für die relativ unberührten Stämme der südlichen Zentralprovinzen, bei denen die wichtigsten Aufschlüsse

³³² Ethnologie, S. 511.

³³³ Z. B. bei den Pahiras (ROY, *The Pahiras*..., S. 533) und Birhor (RISLEY, *Tribes and Castes*..., S. 137).

zu erwarten wären. Zugleich müßten weitere linguistische Untersuchungen einsetzen und auch die prähistorischen Verhältnisse herangezogen werden. Leider ist aber die indische Urgeschichte für kulturgeschichtliche Vergleiche heute noch nicht tauglich ³³⁴.

Nur auf diesem Wege ist meines Erachtens die Erfassung eines totemistischen Kulturkreises in Indien möglich. Nach dem heutigen Stande der Forschung müssen wir uns bescheiden, auf die herrschenden Schwierigkeiten und auf die Richtung einer in Zukunft möglichen Lösung hingewiesen zu haben.

8. Allgemeine Wertung des indischen Totemismus.

Das wesentliche Merkmal des indischen Totemismus, das im Verlaufe der Untersuchung immer wieder hervortrat, liegt im Vorkommen des Totemismus sowohl bei Primitivvölkern als auch in der Hochkultur und in dem tiefgehenden Einfluß, den die Hochkultur auf die Existenz und die für Indien typischen Formen des Totemismus ausübte. Indien ist das einzige Land, in welchem die totemistischen Verhältnisse diese Ausbildung erfahren haben.

Schon im vorigen Kapitel wurde die Frage gestreift, wie der Totemismus bei der Heranbildung der hochkulturellen Gesellschaftsordnung Indiens seine soziologische Seite — die Gruppenexogamie — weitgehend durchsetzen konnte, während die religiöse Form des Totemismus — die Meidungsgebote — entweder nicht in die Hochkultur übernommen oder aber zur Totemverehrung umgebogen wurde. Als sich daher die Hochkultur über ganz Indien ausbreitete, kam es überall zur Zersetzung vor allem der religiösen Seite des Totemismus, während die soziologische Form bestehen blieb, da sie ja sowohl der Hochkultur als auch dem primitiven Totemismus eigentümlich war. Infolge dieses Zersetzungsprozesses blieb die alte Form des Totemismus nur dort bestehen, wo die Hochkultur ihren Einfluß nicht oder nur in geringem Maße geltend machen konnte, also vor allem bei den Primitivvölkern. Gerade bei den Primitivkulturen fanden sich schöne Beispiele eines lebendigen Totemismus mit starker Ausprägung von Exogamie, Meidungsgeboten und deutlichen Beziehungen zwischen Menschengruppe und Totem. In allen anderen Teilen Indiens verlor sich das Verständnis für das Wesen des Totemismus und damit auch der Sinn für die Meidungsgebote. Die Exogamie allein blieb übrig, und so ist heute in weiten Gebieten Indiens der Totemismus nur durch exogame Gruppen charakterisiert, die nach Tieren, Pflanzen oder ähnlich benannt sind. Der Totemismus ist zu einem unverstandenen Heiratsregler geworden, so daß RISLEY im Gegensatz zu Australien für Indien feststellen kann, daß „the social side of the system is very much alive while the religious side has fallen into disuse“ ³³⁵.

Eine weitere wichtige Besonderheit des indischen Totemismus liegt in der Lagerung des exogamen Totemklans innerhalb der großen Gesellschaftsordnung. Es ist typisch für den gesamten indischen Totemismus, daß die Totemgruppen in jedem Falle in einem strengen Endogamiesystem organisiert

³³⁴ MENGHIN, Weltgeschichte der Steinzeit, S. 105 f., 118, 197 f.

³³⁵ People of India, S. 103.

sind, das vor allem bei den totemistischen Kasten scharf ausgeprägt ist. Aber auch bei den totemistischen Stämmen ist eine Verschärfung der Stammesendogamie eingetreten, die früher sicher nicht in dem Maße vorhanden war, wenn auch die Heirat innerhalb des Stammes wohl die Regel war. In diesem Endogamiegebote ist ein weiterer Einfluß der Hochkultur zu sehen.

Das sind die wesentlichen Erscheinungsformen des indischen Totemismus, die für alle totemistischen Kasten und Stämme zutreffen. Im übrigen zeigte sich der indische Totemismus in seinen Formen wenig kompliziert. Geschlechtstotemismus fehlt gänzlich, Individualtotemismus ist in einem einzigen Falle belegt, der noch dazu einer weiteren Klärung bedarf, und der vielleicht aus dem Gruppentotemismus hervorgegangen ist. Totemistische Vermehrungszeremonien oder zeremonielles Essen des Totems, wie es etwa bei den Zentralaustraliern vorkommt, ist in Indien unbekannt. Einzelne Fälle von exogamen Phratrien liegen vor³³⁶, doch waren die Berichte nicht eindeutig und umfassend genug, um eine Wertung dieser Erscheinungen vornehmen zu können. Sicher ist jedenfalls, daß das Phratrienwesen in Indien bei weitem nicht die Ausdehnung gewonnen hat, die es im australischen Totemismus behauptet.

In diesem Zusammenhang soll noch auf eine besondere Arbeit eingegangen werden, die dem indischen Totemismus in ganz eigenartiger Weise gerecht zu werden sucht. JEAN PRZYLUKI untersucht in seinem Aufsatz *Totémisme et Végétalisme dans l'Inde*³³⁷ die Religionen der vorarischen Bevölkerung Indiens, von denen er zwei Formen feststellt: Die Religion der Kol- (Munda-) Völker mit blutigen Menschenopfern und die Religion der Dravida-Völker Südindiens, die durch die *pujā* charakterisiert ist, d. h. die Sitte, Steinblöcke und Bäume mit Öl, roter Farbe und anderem zu bestreichen und ihnen Blumen zu opfern. Zur Erklärung für beide Religionsformen zieht PRZYLUKI den Totemismus heran, aber nicht etwa den Totemismus der betreffenden Völker, der Kol oder Dravida, sondern zur Erklärung der kolarischen Religion der Menschenopfer wählt er ein Beispiel aus Australien; der *pujā* glaubt er durch gewisse Anschauungen der Semang beizukommen.

Zunächst muß allgemein bemerkt werden, daß diese Art von Interpretation jeder methodischen Grundlage entbehrt. Denn es handelt sich hier doch offenbar um eine Ferninterpretation, und diese ist nur dann möglich, wenn weitgehende kulturgeschichtliche Untersuchungen vorausgegangen sind³³⁸. Nun ist bisher weder eine kulturgeschichtliche Beziehung zwischen Zentralaustralern und Kol noch zwischen Semang und Dravida nachgewiesen. Außerdem greift PRZYLUKI gerade das Beispiel eines Totemismus heraus, der nachgewiesenermaßen für Australien die jüngste Schicht darstellt, der eine junge australische Sonderentwicklung ist und in anderen Gebieten der Welt nicht vorkommt, am wenigsten in Indien. PRZYLUKI sucht das zeremonielle Essen des Totems in (Zentral-) Australien mit einem Kannibalismus der Kol in

³³⁶ Vgl. oben das Kapitel „Dichotome Stämme und Kasten und die Frage eines Zweiklassensystems in Indien“, S. 419 ff.

³³⁷ *Revue de l'Histoire des Religions*, XCVI, 1927, S. 347 ff.

³³⁸ GRAEBNER, *Methode der Ethnologie*, S. 62 ff.

Verbindung zu bringen, den er ohne jeden stichhaltigen Beweis aus den Menschenopfern der Khond (die eine dravidische Sprache sprechen!) ableitet. Ebenso mißlingt der Beweis für die Herkunft der *pujā*-Religion aus totemismusähnlichen Anschauungen der Semang, deren Existenz übrigens durch die neueren Forschungen von SCHEBESTA bei den Semang nicht bestätigt wurde. Diese Religionsform bezeichnet PRZYLUSKI als Vegetalismus (sie ist nach seiner Anschauung im wesentlichen nichts anderes als eine Art Pflanzen-totemismus) und glaubt, daß dieser Vegetalismus ein älteres Stadium repräsentiert als der Totemismus³³⁹. Der Vegetalismus sei hauptsächlich im (tropischen) Walde mit seinem Reichtum an eßbaren Früchten verbreitet, während der Totemismus sich auf die Steppe mit ihrem Überfluß an Wild beschränke. Auch diese letzteren geographischen Tatsachen sind keineswegs so sicher, wie PRZYLUSKI sie darstellt: Der tropische Regenwald ist gerade durch das Fehlen von eßbaren Früchten charakterisiert, und nicht alle Steppen sind reich an Wild. Für Indien treffen die Darstellungen über Vegetalismus und Totemismus erst recht nicht zu. Denn Vertreter beider Arten wohnen im Urwald und Dschungel, und nichts weist darauf hin, daß Pflanzentotemismus das ältere ist, das Gegenteil ist eher der Fall.

Der Hauptfehler PRZYLUSKI's bei seinen totemistischen Erklärungsversuchen der vorarischen Religionen liegt darin, daß er den klar und deutlich ausgebildeten indischen Totemismus nicht für seine Zwecke untersucht hat. Die totemistischen Verhältnisse Indiens hätten ihn sicher nicht zu den Fehlschlüssen verleitet. So hat uns PRZYLUSKI in den Menschenopfern³⁴⁰ und in der *pujā*-Religion zwei Erscheinungen beschrieben, die sicher nichts mit dem indischen Totemismus zu tun haben, so daß die Arbeit also über Totemismus in Indien nichts aussagt.

Von dem indischen Totemismus aus das Gesamtproblem des Totemismus erklären zu wollen, geht natürlich nicht an. Denn „jede Erscheinung darf nur aus den Kultur- und Naturverhältnissen abgeleitet werden, unter denen sie entstanden ist³⁴¹“, niemals aber aus der Kulturlagerung, in der sie gefunden wurde. Und daß der Totemismus in Indien entstanden ist, ist mindestens noch nicht bewiesen. Es sprechen aber alle Kriterien dafür, daß der indische Totemismus historische Zusammenhänge mit den anderen totemistischen Gebieten der Welt aufweist. Dafür sprechen die Erscheinungsformen, die der indische Totemismus mit anderen Gebieten der Welt gemeinsam hat: Die Benennung einer Menschengruppe nach einem Tier, einer Pflanze und ähnlichem, verbunden mit dem Gefühl eines inneren Zueinanderverhältnisses zu diesem Totem, die Meidungsgebote, die dem Totem gegenüber zu beobachten sind, und das Exogamiegebot, das die Heirat zwischen Angehörigen des gleichen Totemklans verbietet (Form- und Quantitätskriterium).

³³⁹ A. a. O., S. 357.

³⁴⁰ Für die Menschenopfer hat HEINE-GELDERN mit besseren Gründen einen Erklärungsversuch gegeben in seiner Arbeit „Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlung nach Vorderindien“. Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien, XLVII, 1917, p. 1 ff.

³⁴¹ GRAEBNER, Methode der Ethnologie, p. 165.

Schluß: Zusammenfassung der Ergebnisse.

Nacheinander verfolgten wir die verschiedenen Erscheinungsformen des Totemismus in Indien, sahen ihre Verbreitung, ihre Vermischung und Durchdringung und ihre Abwandlung unter dem Einfluß junger Kulturen. Gewiß konnten nicht alle Probleme um den Komplex des indischen Totemismus, die im Laufe der Arbeit auftauchten, einer Lösung nahegebracht werden. Das lag zunächst an der Unvollständigkeit des Quellenmaterials, das für die geistigen Kulturverhältnisse der indischen Primitivvölker erstaunlich lückenhaft ist. Dann sollte es in dieser Arbeit peinlichst vermieden werden, an die Stelle von gut zu belegenden Tatsachen und klaren Beweisen luftige Theorien zu setzen. Alle Fragen, die heute noch nicht beantwortet werden konnten, wurden offengelassen, und es wurde höchstens die Möglichkeit einer zukünftigen Lösung angedeutet.

Auf diese Weise sind manche, auch wichtige Probleme ungelöst geblieben, aber trotzdem haben sich eine Reihe von interessanten Ergebnissen herausgestellt, die hier am Schluß unserer Untersuchung der besseren Übersicht halber noch einmal in aller Kürze zusammengestellt werden sollen:

1. Indien ist ein Land, in dem sich ein klar ausgeprägter Totemismus in weiten Gebieten findet.

2. Verbreitet ist der Totemismus in Indien südlich der Linie Gujarat—Allahabad—Benares mit Ausnahme der äußersten Südspitze der Halbinsel, wo er fehlt. Besonders intensiv-totemistische Gebiete sind Zentralindien sowie der ganze Osten, von Chota Nagpur bis zum Teluguland im Süden.

3. Der indische Totemismus ist ursprünglich und vorwiegend vaterrechtlich organisiert, zwei mutterrechtlich-totemistische Gebiete — Südwestindien und Assam — sind sekundäre lokale Kontakterscheinungen zwischen totemlosem Mutterrecht und vaterrechtlichem Totemismus.

4. Charakteristisch ist die starke Betonung der Exogamie der Totemklans, die in allen Fällen wieder in streng endogamen Kasten oder Stämmen zusammengefaßt sind. Häufig zerfällt der Stamm oder die Kaste in mehrere Unterstämme und Unterkasten mit je einer Anzahl exogamer Totemklans, doch scheint diese Art der Einteilung gegenüber den „atomischen“ Stämmen und Kasten jünger zu sein.

5. Geschlechtstotemismus fehlt in Indien. Individualtotemismus ist in einem einzigen Falle belegt, er kommt bei dem betreffenden Stamme jedoch neben dem gewöhnlichen Gruppentotemismus vor. Seine kulturgeschichtliche Stellung in Indien ist nicht klar.

6. Die religiöse Seite des Totemismus zeigt sich in Indien deutlich ausgeprägt. Allgemein verbreitet und wohl am ältesten sind die Meidungsgebote. Trauer um das Totem findet sich in charakteristischer lokaler Ausbildung in Zentralindien und weiter ostwärts. Verehrung des Totems ist weit verbreitet und hat erst unter dem Einfluß der Hochkultur größeren Umfang angenommen.

7. Die Verehrung des Totems bei Hochzeiten bildete sich im Gebiete der Maratha heraus und verbreitete sich mit der figürlichen Darstellung des Totems nach Zentralindien.

8. Die innere Beziehung der Totemklans zum Totem wird als eine Art Verwandtschaft gefaßt. Bei manchen Stämmen und Kasten läßt sich der Abstammungsgedanke erkennen, andere Stämme identifizieren den Totemklan oder einzelne Mitglieder des Klans mit dem Totem.

9. Der indische Totemismus läßt sich in fünf Bezirke gliedern, in zwei mutterrechtliche — Südwestindien und Assam — und drei vaterrechtliche: Maratha-Totemismus, Südostgruppe und Nordostgruppe. Von diesen Gruppen scheinen die nordöstlichen Primitivstämme (in Zentralindien und Chota Nagpur) den ältesten Zustand zu repräsentieren.

10. Als ursprüngliche Träger des Totemismus ist die gondide Rassengruppe v. EICKSTEDT's wahrscheinlich. Der deutlich ausgeprägte Totemismus der Munda-Völker und der grazilindiden Telugu ist auf gondide Einflüsse zurückzuführen.

11. Wenn die Gondiden als Träger des Totemismus anzusprechen sind, so ist für den indischen Totemismus ein relativ hohes Alter anzunehmen; denn die Gondiden sind auf indischem Boden älter als die Indiden, vielleicht auch älter als die Melaniden.

12. Wesentlich bestimmend für den Bestand und die Formen des Totemismus ist der jahrtausendelange Einfluß der Hochkultur in Indien. Der Totemismus hat zur Entwicklung der Hochkultur einen wesentlichen Faktor — die Gruppenexogamie — beigesteuert, wird aber nach dem Vordringen der Hochkultur von dieser immer mehr zersetzt, umgeformt und verdrängt.

13. Die Formen des indischen Totemismus beweisen, daß er nicht eine Sonderbildung der indischen Kultur ist, sondern daß er mit dem Totemismus in anderen Teilen der Welt einmal in historischem Zusammenhang gestanden haben muß.

Anhang: Alphabetisches Verzeichnis der totemistischen Kasten und Stämme Indiens.

Im folgenden Verzeichnis der totemistischen Kasten und Stämme sind für jede Gruppe kurz die wichtigsten für unsere Zwecke notwendigen Daten angegeben. Spalte 2 bezeichnet das Wohngebiet der Kaste (des Stammes) oder der Teilgruppen, von denen die Angaben über den Totemismus gemacht sind. Diese Angaben vermitteln demnach ein Bild von der Verbreitung des Totemismus in Indien. Es muß jedoch immer im Auge behalten werden, daß infolge der eigenartigen soziologischen Verhältnisse Indiens in den seltensten Fällen das angegebene Gebiet allein bewohnt wird. Es wohnen vielmehr fast durchwegs im gleichen Gebiete mehrere andere (totemistische oder nichttotemistische) Gruppen. Spalte 3 enthält in kurzen Stichworten die wichtigsten soziologischen Daten, Spalte 4 ebenso die Daten über die religiöse Seite des Totemismus. Ein Fragezeichen bedeutet, daß in den angegebenen Quellen nichts berichtet ist, was natürlich das tatsächliche Vorhandensein von religiös-totemistischen Formen nicht ausschließt. In Spalte 5 sind die Quellen angegeben, auf welche sich der Inhalt der Spalten 1 bis 4 aufbaut. Die fett gedruckten Zahlen beziehen sich auf die Nummern des Literaturverzeichnisses, die lateinischen Ziffern bedeuten die Bandnummer des zitierten Werkes, die arabischen Ziffern

die Seite, auf der sich die entsprechenden Angaben finden. Die Unterstreichung eines Kastennamens weist auf mehr oder minder deutliche Spuren von mütterrechtlicher Deszendenz der Totenzugehörigkeit hin. Die genaue Charakterisierung der Verhältnisse bei den einzelnen Kasten und Stämmen findet sich in dem Kapitel „Deszendenz des Totems“.

Die Gründe für die Anfügung dieses Anhangs sind folgende. Es liegt in der Anlage der Arbeit begründet, daß nicht alle totemistischen Stämme und Kasten im Text erwähnt werden konnten. Daher soll hier die systematische Übersicht nachgeholt werden, um auch den räumlichen Umfang des indischen Totemismus und seine Einzelercheinungen zu zeigen. In der bisherigen Literatur bestehen schon zwei Verzeichnisse totemistischer Kasten und Stämme Indiens. Im zweiten Bande seines Werkes „Totemism and Exogamy“ (Seite 218—335) behandelt FRAZER 85 bis 90 totemistische Gruppen ausführlicher. Diese Darstellung ist nach Umfang und Inhalt durch neuere Forschungen in vielen Punkten überholt, besonders für die Zentralprovinzen, die westlichen und nordwestlichen Teile des Dekkan und für die Primitivstämme Chota Nagpurs. Eine neuere Liste von totemistischen Stämmen und Kasten findet sich bei KARANDIKAR, Hindu Exogamy, S. 240—247. Die Liste umfaßt 75 Gruppen. Dadurch, daß KARANDIKAR nur die Exogamie des Totemismus behandelt, sind ihm doch eine Reihe von Angaben entgangen. Im nachfolgenden Verzeichnis wurde die Zahl der totemistischen Stämme und Kasten auf rund 200 erhöht, eine Zahl, in der wohl die meisten und wichtigsten totemistischen Gruppen enthalten sein dürften. Da bei jeder Kaste die soziologischen und religiösen Erscheinungen kurz angegeben und auch die Quellenbelege hinzugefügt sind, so stellt das Verzeichnis in etwa den gegenwärtigen Stand der Erforschung des indischen Totemismus dar. Es läßt sich daraus leicht entnehmen, wo sich noch Lücken befinden, und wo eine weitere Erforschung nach Ausdehnung und Tiefe hin einsetzen muß.

Name	Wohngebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Agariya	Mirzapur, südl. des Son	exogame Totemgruppen	Meidungsgebot	3, I, 1
Agharia	Bilaspur, Sambalpur, westl. Chota Nagpur	zwei endogame Untergruppen („superior“ u. „inferior“), die in 84 teilweise totemistische exogame Klans eingeteilt sind	„in the case of names whose meaning is understood traces of totemism survive in respect paid to the animal or plant by members of the sept...“	55, II, 10
Ager	Nord-Kanara	exogame totemistische Klans (<i>bali</i>)	?	57, 273
Aiyarakulu	Vizagapatam	eingeteilt in streng totemistische exogame Klans (<i>gotras</i>), die wieder in exogame Untergruppen (<i>intiperulu</i>) zerfallen	?	61, I, 20
Andh	Berar und Nord-Hyderabad	zwei endogame Untergruppen („echte A.“ und „unechte A.“), die in eine Reihe teilweise totemistischer exogamer Klans eingeteilt sind	in Hyderabad kein Tabugebot, in Berar verehrt der Tigertöterklan den Tiger	55, II, 39 60, 9
Arakh	Bundelkhand	exogame Totemklans	Meidungsgebot	15, II, 221 39, 166

Name	Wohngebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Asura	westl. Chota Nagpur	drei endogame Untergruppen, in exogame Totemklans eingeteilt. Exogamiegebot zum Teil abgeschwächt. Individualtotemismus, Wechsel des Totems	Meidungsgebot und Gruß (<i>salaam</i>)	38, I, 25 48, 49, 148 ff.
Audhelia	Bilaspur	keine endogamen Untergruppen, exogam-totemistische Klans	„...some reverence is paid to the animal from whom the name is derived“	55, II, 46
Badaga	Nilgiri-Berge	sechs endogame Unterkasten, in exogame Klans eingeteilt, die vielleicht totemistisch sind	?	61, I, 75
Bagdi	Bengalen, Bihar und Orissa	neun endogame Unterkasten, die in exogam-totemistische Klans eingeteilt sind. Zerfall der Totemexogamie	Meidungsgebot	38, I, 37 39, 181
Bairagi	Chota Nagpur	exogam-totemistische Klans	?	38, I, 51
Baiswar	Mirzapur	einige der exogamen Klans sind totemistisch, Exogamie schon im Verfall begriffen	Meidungsgebot	3, I, 126
Balijs	Präsidentenschaft Madras	mehrere endogame Unterkasten, die in exogam-totemistische Klans eingeteilt werden	?	61, I, 139
Bant	Süd-Kanara	20 exogame Totemklans, die mutterrechtlich vererbt werden	?	59, I, 157 61, I, 163
Barai	Zentralprovinzen und Nord-Hyderabad	in den Zentralprovinzen eine Reihe von endogamen Unterkasten, die in exogame, teilweise totemistische Klans eingeteilt werden in Hyderabad keine endogame Gruppe, nur exogame Klans, die zum Teil totemistisch sind	?	60, 29 55, II, 194
Basor	nörtl. Zentralprovinzen und Berar	endogame Untergruppen, in exogam-totemistische Klans (<i>bainks</i>) zerfallend	„all... worship their respective totems.“ Bei Hochzeiten wird das wirkliche oder gemalte Totem (Dolch, Affe) verehrt	55, II, 209 f.

Name	Wohn- gebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Bavuri	Ganjam	Totemismus zweifelhaft. Zwei endogame Unter- kasten und zwei exoga- me Klans (<i>gotras</i>), die den Göttern auf sieben Blättern einer gewissen Pflanze opfern	?	61, I, 171
Bedar (Boya)	Mysore, Kar- nul, Bellary, Süd-Hydera- bad	mehrere endogame Un- terkasten („Groß“, „Klein“), die in 101 exo- gam-totemistische Klans eingeteilt sind	Meidungsgebot besteht noch in den südlichen Gebieten	61, I, 185f., 198 15, II, 231 60, 39 34a, II, 204
Bedia	Chota Nagpur	eine Anzahl exogam-tote- mistischer Klans	?	38, I, 83
Bestha	Telugugebie- te des Dek- kan, Mysore	eine Anzahl von exogam- totemistischen Klans (<i>intiperulu</i>)	Meidungsgebot, Spuren einer Verehrung bei der Hochzeit (?)	61, 221 15, II, 272 34a, II, 242
Bhaina	Bilaspur	zwei endogame Unter- gruppen, die in eine Anzahl von exogamen, teilweise totemistischen Klans (<i>gots</i>) zerfallen	Meidungsgebot, Trauer um das Totem, Ver- ehrung bei Hochzeiten. Bei dieser Gelegenheit plastische Darstellung des Totems in Ton	55, II, 228
Bhandari	Bombay	exogam-totemistische Klans (<i>kul</i>); Zerfall der Totemexogamie hat ein- gesetzt	„the devaks are held in great respect“	29, 232
Bhangi	Hindostan	zwei endogame Unter- kasten, die in exogam- totemistische Klans (<i>go- tras</i>) eingeteilt sind	Meidungsgebot	3, I, 273
Bhar	Chota Nagpur und West- Bengalen	einige der exogamen Klans sind totemistisch	?	38, I, 95
Bharia	Jubbulpore, Chhindwara, Bilaspur	einige der exogamen Klans sind totemistisch. Exogamie schon im Verfall begriffen	Krokodilklan verehrt ein in Öl gebackenes Ab- bild des Krokodils.	55, II, 244
Bhil	Zentralpro- vinzen, Norden der Präsident- schaft Bom- bay, Süd- Rajputana, Nord-Hyde- rabad	mehrere endogame Un- tergruppen, die in exo- gam-totemistische Klans zerfallen	Meidungsgebot, teilweise Verehrung und Opfer, stellenweise Trauer um das Totem	30, 17ff. 55, II, 287 50. 39, 162
Bhilala	Zentral-Indien und nord- westl. Zen- tralprovinzen	exogame, teilweise tote- mistische Gruppen (<i>kul</i>)	Meidungsgebot, Ver- ehrung	30, 1 ff. 55, II, 295

Name	Wohngebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Bhoi	Khandesh	exogame Totemklans <i>devaks</i>), die hauptsächlich nach Bäumen benannt sind. Zerfall des Exogamiegebotes	?	29, 232f.
Bhondari	Ganjam	drei endogame Unterkasten, in exogam-totemistische Klans eingeteilt	Meidungsgebot	61, I, 231
Bhoyar	Betul, Chhindwara (Zentralprovinzen)	mehrere Unterkasten, die in über 100 exogame, teilweise totemistische Klans (<i>kuls</i>) eingeteilt werden	?	55, II, 302
Bhuiya	Bengalen und Mirzapur	keine endogamen Untergruppen, einige der exogamen Klans sind totemistisch	?	3, II, 72f.
Bhuiyar (Bhuinhar)	Süd-Mirzapur	die meisten der exogamen Klans sind totemistisch	keinerlei Gebote	3, II, 86
Bhulia	Sambalpur und östliche Zentralprovinzen	keine Unterkasten, exogame Klans <i>vanšas</i>), die zum Teil totemistisch sind	?	55, II, 320
Bhumia	Jèypore	exogam-totemistische Klans	?	61, I, 238
Bhumij	Chota Nagpur	mehrere endogame Untergruppen, die in eine Reihe von exogam-totemistische Klans zerfallen	das Totem wird mit einer gewissen Scheu betrachtet	17. 38, I, 116 39, 154
<u>Bili Magga</u>	Mysore, Süd-Kanara	in Mysore: zwei exogame „Phratrien“, „Shiva“- oder „männliche Gruppe“ und „Parvati“- oder „weibliche Gruppe“. Jede Gruppe umfaßt 33 exogam-totemistische Klans (<i>gotras</i>). In Süd-Kanara: exogam-totemistische Klans (<i>bali</i>), die mütterrechtlich vererbt werden	in Mysore: Meidungsgebot	15, II, 274 56. 59, I, 167 61, I, 240 34a, II, 278 ff.
<u>Billava</u>	Süd-Kanara, Mysore	in exogam-totemistische Klans (<i>balis</i>) eingeteilt, die mütterrechtlich vererbt und teilweise wieder in Unterklassen eingeteilt werden	?	56 59, I, 172 61, I, 246 34a, II, 288

Name	Wohn- gebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Binjhia	Süd-Lohar- daga (Chota Nagpur)	exogam-totemistische Klans	Verehrung des Totems	38, I, 134
Birhor	Chota Nagpur	exogam-totemistische Klans	Meidungsgebot nur von Erwachsenen streng be- obachtet; Verwendung von Teilen des Totems im Kult. Spuren einer Trauer um das Totem (?)	38, I, 137 45. 46 47, 89ff. 53, 165ff.
Bonthuk	Kistna und Guntur	exogame, zum Teil tote- mistische Klans (<i>inti- perulu</i>)	?	61, I, 259
Bosantiya	Nord-Ganjam	keine endogamen Grup- pen, nur exogam-totemi- stische Klans (<i>gotras</i>)	?	61, I, 263
Bottada	Vizagapatam	drei endogame Gruppen, in exogam-totemistische Klans (<i>bamsa</i>) zerfal- lend	?	61, I, 264
Boya siehe Bedar				
Burud siehe Ma- ratha-Bu- rud und Medare- Burud				
Chadar (Kotwar)	Saugor, Da- moh, Jubbul- pore, Nar- singhpur (Zentralpro- vinzen)	zwei endogame Unter- kasten, in eine Reihe von exogam-totemisti- sche Klans (<i>bainks</i>) ein- geteilt	Meidungsgebot, Trauer beim Tode, Verehrung bei Hochzeiten (das Tier wird an die Wand gemalt)	55, II, 400ff.
Chamar		Totemismus zweifelhaft, in Chota Nagpur nur in Spuren vorhanden	?	15, II, 230
Chambhar	Dekkan, Kon- kan, Karnat- ak	exogame Totemgruppen	?	12
Chasa	Orissa und Sambalpur	Totemgruppen (<i>gots</i>), deren Exogamie schon zugunsten der Fami- liengruppen (<i>vargas</i>) zerfallen ist	„the different gots or septs revere their to- tems by drawing figu- res of them on their houses and abstaining from injuring them in any way“	55, II, 424f.

Name	Wohngebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Chauhan	Chhattisgarh Distrikt (Zentralprovinzen)	keine endogamen Gruppen, die exogamen Gruppen sind totemistisch	Verehrung des Totems oder seines Abbildes bei Hochzeiten, Meidungsgebot	55, II, 427
Chenchu	Karnul und Nellore	exogam-totemistische Klans (<i>intiperu</i>)	?	61, II, 39
Chero	Bergland von Mirzapur	Totemismus zweifelhaft, einige ihrer exogamen Gruppen sind vielleicht totemistisch	?	3, II, 217
Dahait	Jubbulpore und Mandla	mehrere Unterkasten, die in exogam-totemistische Klans zerfallen	Meidungsgebot, Verehrung des Totems oder eines Abbildes bei Hochzeiten, bei dieser Gelegenheit auch Opfer	55, II, 445f.
Dandasi	Ganjam	Nur Spuren von Totemismus bei den exogamen Gruppen	Spuren eines Meidungsgebotes	61, II, 107
<u>Devadiga</u>	Süd-Kanara	exogam-totemistische Klans (<i>balis</i>), die mütterrechtlich vererbt werden	?	57 61, II, 154
Devanga	Präsidentenschaft Madras, Hyderabad, Mysore	sechs endogame Unterkasten, bei den Telugu-Sprechenden sind die exogamen Klans totemistisch. In Hyderabad ähneln die exogamen Gruppen denen der Maratha Kunbi	Mysore: Klannamen „borrowed from objects considered sacred“	61, II, 160 60, 162f. 34a, III, 122
Dewar	Chhattisgarh Distrikt (Zentralprovinzen)	endogame Unterkasten, die in exogame, teilweise totemistische Klans eingeteilt sind; ihre Namen sind von Gond und Kawar übernommen	wo die Bedeutung des Totemnamens klar ist, besteht das Meidungsgebot	55, II, 474
Dhangar	Vereinigte Provinzen, Zentralprovinzen und Nordwest-Hyderabad	endogame Unterkasten, in exogame, teilweise totemistische Klans zerfallend	Meidungsgebote in den Vereinigten Provinzen	3, II, 265 55, II, 480f. 60, 166
Dhanwar	Bilaspur	keine endogamen Gruppen, exogam-totemistische Klans	Meidungsgebot	55, II, 490

Name	Wohn- gebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Dliarkar	Vereinigte Provinzen	nördlich des Son: drei endogame Gruppen, unter brahmanischem Einfluß; südlich des Son: vier exogame Klans, nach verschiede- nen Bambussorten be- nannt	südlich des Son: sie be- handeln Bambus mit großem Respekt	3, II, 279
Dhimar	Zentralpro- vinzen und Berar	endogame Unterkasten, in exogame, teilweise totemistische Klans eingeteilt	?	55, II, 503f.
Dhor	Maharashtra, Hyderabad	exogame Totemklans (<i>de- vaks</i>); außerdem exo- game Familiengruppen; in Hyderabad fünf en- dogame Unterkasten und 360 exogame, teil- weise totemistische Klans	in Hyderabad Meidungs- gebot	29, 235 60, 172
Dhuniya	Vereinigte Provinzen	fünf endogame Unter- kasten, die, nach Bäu- men benannt, totemi- stisch zu sein scheinen	„...sacred trees regar- ded with special re- spect“	3, II, 297
Dom	Bengalen, Bi- har und Ver- einigte Pro- vinzen	in Bihar endogame Un- tergruppen, in exogam- totemistische Klans zer- fallend	Meidungsgebot	38, I, 240
Domb	Vizagapatam	endogame Untergruppen, von einer sind exogame Totemklans berichtet	Meidungsgebot	61, II, 177f.
Dumal	Sonpur	keine endogamen Unter- kasten, aber exogame Totemgruppen (<i>got</i>), exogame Familiengrup- pen (<i>barga</i>) und exoga- me Gruppen mit terri- torialen Namen (<i>mitti</i>). Heirat ist erlaubt, wenn eine der drei Klassen verschieden ist	Meidungsgebot für die gots: „The animal or plant giving its name to the got is venerated and worshipped“	55, II, 530f.
Gadaba	Vizagapatam, südöstliche Zentralpro- vinzen	Zentralprovinzen: exoga- me Totemklans. Vizaga- patam: nur einige en- dogame Gruppen kennen exogame Totemklans	in den Zentralprovinzen Meidungsgebot, doch darf man sein Totem schon von dem Ange- hörigen eines anderen Klans töten lassen (Ver- fall)	55, III, 10 61, II, 242ff.
Gamalla	Nellore	exogame Totemklans	?	61, II, 254

Name	Wohngebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Gam Vak-kal	Nord-Kanara	exogame Totemklans (<i>balis</i>)	„they pay respect to the emblem after which each is named“	10
Gangadikar	Mysore	exogame Totemklans	Meidungsgebot	34a, III, 177
Ganiga	Mysore, Sandur, Bellary	endogame Unterklans, in exogam-totemistische Klans eingeteilt	Meidungsgebot?	61, II, 266 34a, III, 188 f.
<u>Garó</u>	Garoberge (Assam)	exogame Muttersippen (<i>machong</i>), sind teilweise totemistisch	keine Spur eines Meidungsgebotes	36, 65
Gaudio	Ganjam	endogame Gruppen in exogam-totemistische Klans (<i>gotras</i>) eingeteilt	?	61, II, 274
Ghasi	Chota Nagpur, Zentralprovinzen	endogame Unterklans, einige der exogamen Klans scheinen totemistisch	Meidungsgebot	55, III, 98
Ghasiya	Bergland von Mirzapur	exogam-totemistische Klans	Verehrung des Totems	3, II, 409
Goala	Hirtenkaste Indiens	in Chota Nagpur: exogam-totemistische Klans	Meidungsgebot	38, I, 282
Gond	Zentralprovinzen, Zentral-Indien, Bihar, Orissa, Nord-Hyderabad	eine Reihe von endogamen Unterstämmen, exogame Totengruppen, in Hyderabad mit zwei und drei Totems	Meidungsgebot, Verehrung bei Hochzeiten. Teilweise wird ein anderes Totem verehrt als der Name anzeigt. Trauer um das Totem	55, III, 67 ff. 60, 220 f. 22, 2, 281
Golla	Mysore, Karnul, Hyderabad	endogame Unterklans und exogam-totemistische Klans (<i>gotras</i> und <i>intiperulu</i>)	Meidungsgebot	61, II, 291 60, 209 34a, III, 202
Gorait	Lohardaga (Chota Nagpur)	exogam-totemistische Klans	Meidungsgebot	38, I, 297
Gowari	Nagpur, Berar (Zentralprovinzen)	exogame, teilweise totemistische Klans	?	55, III, 161
Gudala	Vizagapatam	exogam-totemistische Klans (<i>intiperulu</i>)	?	61, II, 301
Haddi	Ganjam und Vizagapatam	endogame Unterklans, in exogam-totemistische Klans (<i>bamsams</i>) eingeteilt	Verehrung der gezeichneten Totemfigur bei gewissen Zeremonien, z. B. bei der Erinnerungsfeier für den Toten	61, II, 319

Name	Wohngebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Halba	Süd-Raipur, Kanker, Bastar, Bhandara, Berar (Zentralprovinzen)	endogame Untergruppen („rein“ u. „gemischt“), die in exogame, teilweise totemistische Klans eingeteilt werden (in Bastar <i>barags</i> genannt). Das Totem heißt <i>devak</i>	Meidungsgebot, Trauer um das Totem	55, III, 186
<u>Halepaik</u>	nördliches Süd-Kanara, Mysore	exogam-totemistische Klans (<i>balis</i>), die mutterrechtlich vererbt werden	in Nord-Kanara: Meidungsgebot und Totemverehrung	56, 57, 273 59, I, 173 61, II, 321 34a, III, 282f.
Halvakkivakkal	Nord-Kanara	exogam-totemistische Klans (<i>balis</i>)	Meidungsgebot, Verehrung des Totems, eines Abbildes oder eines Zweiges des Totembaumes	10, 56 40, 98 57, 273, 277
<u>Hasalar</u>	Mysore	exogam-totemistische Klans (<i>balis</i>)	?	34a, III, 298f.
Ho	Singbhum (Chota Nagpur)	keine endogamen Gruppen, nur exogam-totemistische Klans	Meidungsgebot	38, I, 319ff. 54, 206f. 33, 225ff.
<u>Holeya</u>	Süd-Kanara, Mysore, Coimbatore	exogam-totemistische Klans (in Süd-Kanara: <i>balis</i> , in Mysore: <i>kulas</i>), die in Süd-Kanara mutterrechtlich vererbt werden	in Mysore: Meidungsgebot	56 59, I, 174 61, II, 343 34a, III, 328
Janappan	Nord-Arcot	zwei exogame Phratrien, in 16 bzw. 8 (exogam-) totemistische Klans eingeteilt	Meidungsgebot	61, II, 448
Jatapu	nördlicher Teil der Präsidentschaft Madras	exogam-totemistische Klans	Verehrung des Totems	61, II, 454
Jaura	nördlicher Teil der Präsidentschaft Madras	exogame, teilweise totemistische Klans	„light and peacock are objects of reverence“	61, II, 456
Jogi	Teluguland	exogame Klans (<i>intiperu</i>), die vielleicht totemistisch sind	?	61, II, 496
Juang	Orissa	keine endogamen Gruppen, exogam-totemistische Klans	?	38, I, 352
Kachari	Nord-Assam	exogame, teilweise totemistische Klans	Trauer beim Tode des Totems	9

Name	Wohngebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Kachi	Barwani	drei endogame Untergruppen, in exogame, teilweise totemistische Klans eingeteilt	Meidungsgebot und Verehrung	31, 11
Kalanga	Chhattisgarh	exogame Klans, die teilweise totemistisch sind	Meidungsgebot, Verehrung, Gruß an das Totem	55, III, 303
Kalingi	Vizagapatam und Ganjam	mehrere endogame Untergruppen, in exogame Gruppen (<i>gotras</i>) eingeteilt, jedes <i>gotra</i> umfaßt mehrere Klans (<i>vamsas</i>), von denen einige totemistisch sind	„each section is said to worship its totem“	61, III, 48f.
Kalinji	Vizagapatam und Ganjam	keine Unterkasten, totemistische Klans, die jedoch nicht immer exogam sind	?	61, III, 48f.
Kamma	Godavary, Karnul	exogam-totemistische Klans (<i>intiperu</i>)	?	61, III, 98
Kappiliyan	Madura, Tinnevely	endogame Unterkasten, in exogame Klans zerfallend, die zum Teil in exogame Subklans unterteilt sind. Einzelne Klans und Subklans sind totemistisch	?	61, III, 216
Kapu (Reddi)	Teluguland, Hyderabad	eine Reihe endogamer Unterkasten, in exogam-totemistische Klans zerfallend	in Conjeeveram: Meidungsgebot; in Hyderabad: unter brahmanischem Einfluß weggefallen	60, 309f. 61, III, 231
Kare Vak-kal	Nord-Kanara, Mysore	exogam-totemistische Klans (<i>balis</i>)	Verehrung bei Hochzeiten?	10. 34 a, III, 504
Karna Sale	Teluguland	exogame Klans, die totemistisch zu sein scheinen	?	61, III, 252
Kasuba	Nilgiriberge, Mysore	exogam-totemistische Klans (<i>kulas</i>)	Meidungsgebot, Verehrung	15, II, 232
Katkari	Konkan	Totemismus zweifelhaft		40, 98
Kavarai	Name für die Balijas des Tamillandes	exogam-totemistische Klans	?	61, III, 263
Kawar	Chhattisgarh, nördlich der Mahanadi	117 exogam-totemistische Klans	Meidungsgebot mit Zeichen des Verfalles, Trauer um das Totem, gebackenes Abbild des Totems bei Hochzeiten	55, III, 392f.
Kelasi	Süd-Kanara	exogam-totemistische Klans (<i>balis</i>), die mütterrechtlich vererbt werden	?	57, 260f. 59, I, 171 61, III, 272 ff.

Name	Wohngebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Kevuto	Ganjam	acht endogame Unterkasten, in exogam-totemistische Klans eingeteilt	?	61, III, 280
Kewat	Bilaspur, Drug, Raipur	endogame Unterkasten, in exogam-totemistische Klans eingeteilt	Meidungsgebot, Opfer an das Totem	55, III, 424
Khadal	Patna und Sonpur	exogam-totemistische Klans	Meidungsgebot, Verehrung und Gruß an das Totem, bei der Hochzeit Verehrung und Opfer	55, I, 376
Khadra	östliche Zentralprovinzen	keine Unterkasten, totemistische Klans (<i>gotras</i>), Exogamie der <i>gotras</i> und Familiengruppen (<i>bargas</i>) nicht mehr berücksichtigt, dafür Blutsverwandtschaftsexogamie (drei Generationen)	?	55, I, 377
Khangar	Bundelkhand, Zentralprovinzen	Bundelkhand: exogam-totemistische Klans (<i>gotras</i>); Zentralprovinzen: vier Untergruppen, in exogam-totemistische Klans eingeteilt	Meidungsgebot, Verehrung, besonders bei Hochzeiten (Bundelkhand)	3, III, 229 39, 166 55, III, 441
Kharia	Chota Nagpur, östliche Zentralprovinzen	Chota Nagpur: vier endogame Unterstämme, in totemistische Klans eingeteilt, deren Exogamie nicht mehr streng beobachtet wird. Zentralprovinzen: exogam-totemistische Klans	Meidungsgebot in den Zentralprovinzen streng beobachtet, in Chota Nagpur stark abgeschwächt	38, I, 466 55, III, 447
Kharwar	West-Chota Nagpur, Ost-Mirzapur	exogame Klans, die sicher teilweise totemistisch sind. In Mirzapur ist das Totemsystem Bengalens unbekannt	Meidungsgebot	38, I, 472 ff. 40. 3, III, 238
<u>Khasi</u>	Assam	exogame Klans, die mütterrechtlich vererbt werden und teilweise totemistisch sind	heute kein Meidungsgebot mehr	20, 78 26 39, 198
Khond	Süd-Orissa, Nord-Ganjam, Zentralprovinzen	exogam-totemistische Klans, die in andere Gesellschaftsgruppen eingegliedert sind	Meidungsgebot	16. 32, 78

Name	Wohn- gebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Komati	Präsident- schaft Ma- dras, Mysore, Hyderabad, Berar, Zen- tralprovinzen	sechs endogame Unter- gruppen, die in 102 exogam-totemistische Klans eingeteilt werden (in Nord-Madras zer- fallen diese noch in exogame <i>intiperulu</i> mit geogr. Namen). Einige Klans sind wieder in exogame Phratrien zu- sammengefaßt	Meidungsgebot. — Wenn man die verbotene Pflanze essen will, muß man jedes Jahr die Trauerfeierlichkeiten in Gaya darbringen, wo die Trauerfeiern für die Ahnen dargebracht werden (61, III, 314)	60, 345 61, III, 314f. 34a, III, 541 ff.
Konda Dora	Vizagapatam	zwei endogame Gruppen („big“ und „little“), „big“ in exogam-tote- mistische Klans, „little“ in exogame <i>intiperulu</i> zerfallend	?	61, III, 351
Konga- Vellala	Trichinopoly	zwei endogame Gruppen („Konga Vellala pro- per“ und „inferior“), in exogam-totemistische Klans zerfallend	Meidungsgebot	61, III, 418
Kora	Chota Nagpur, West-Benga- len	exogam-totemistische Klans	?	38, I, 506
Korava (Yerakala)	Nord-Arcot	zwei exogame Unter- gruppen („männlich“ und „weiblich“). — Up- pu Yerakalas haben exogam-totemistische Klans (<i>intiperulu</i>), deren Totems jedoch nicht immer mit dem Klannamen überein- stimmen	Spuren eines Meidungs- gebotes	61, III, 439, 452 f.
Korwa	Chota Nagpur	exogam-totemistische Klans	?	38, I, 511 15, II, 316
Koshta	Chota Nagpur	exogame Klans, die min- destens teilweise totemi- stisch sind	keine Spuren eines Mei- dungsgebotes	38, I, 513
Kotte Vakkal	Nord-Kanara, Mysore	exogam-totemistische Klans (<i>balis</i>), in My- sore mütterrechtlich vererbt	Verehrung bei Hochzei- ten	10 34a, IV, 2
Kumhar	Bengalen, nördliche und östliche Zentralpro- vinzen	in Bengalen exogam-tote- mistische Klans; Exo- gamie zum Teil abge- schwächt	Meidungsgebot	38, I, 517

Name	Wohn- gebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Kurku	Zentralpro- vinzen	zwei Untergruppen: „größere“ und „klei- nere“ exogam-totemisti- sche Klans	kein Meidungsgebot	8.55, III, 555
Kurmi	Vereinigte Provinzen, Zentralpro- vinzen, Ben- galen	endogame Unterkasten und exogam-totemisti- sche Klans; Abschwä- chung der Exogamie in Bihar	Spuren eines Meidungs- gebotes	3, III, 348f. 55, IV, 60 29, 242
Kurni	Bellary	zwei endogame Unter- kasten („big“ und „small“), zerfallen in exogam-totemistische Klans	?	61, IV, 131
Kuruba	Bellary, Kar- nul, Kistna, Madura, My- sore	in Untergruppen (<i>gum- pus</i>) eingeteilt, die in exogam-totemistische Klans zerfallen	Meidungsgebot, manch- mal ist jedoch ein an- derer Gegenstand tabu als der Name andeutet	59, IV, 141 34a, IV, 34
Lalung	Assam	Totemismus zweifelhaft		15, II, 324
Lodhi	Vindhya Di- strikt und Narbadda- Tal	exogame territoriale Klans für den oberen Teil der Kaste, der un- tere ist in endogame Unterkasten und exo- game, teilweise totemi- stische Klans eingeteilt	?	55, IV, 114ff.
Lohar	Bihar, Chōta Nagpur	in Chota Nagpur exo- gam-totemistische Klans	Spuren eines Meidungs- gebotes	38, II, 22
Madiga	Teluguland, Hyderabad, Mysore	endogame Unterkasten, in exogam-totemistische Klans eingeteilt	„...the totems are not generally held as taboo by the members of the sections bearing their names“ (60, 414)	60, 414 61, IV, 318ff. 34a, IV, 135
<u>Madivala</u>	Süd-Kanara	exogam-totemistische Klans (<i>balis</i>), die mutterrecht- lich vererbt werden	?	56 59, I, 170
Mahar	Marathaland	endogame Unterkasten, in exogam-totemistische Klans eingeteilt	?	55, IV, 133
Mahili	Chota Nagpur	exogame Klans, die teil- weise totemistisch sind	Spuren eines Meidungs- gebotes	38, II, 40
Majhwar	Süd-Mirza- pur, nord- östliche Zen- tralprovinzen	Zentralprovinzen: keine Unterkasten, exogam- totemistische Klans; Mirzapur: fünf endo- game Unterkasten, in exogam-totemistische Klans zerfallend	Meidungsgebot, in den Zentralprovinzen Spu- ren von Verehrung	3, III, 414f. 55, IV, 151f.
Mal	West-Benga- len	exogame Totemgruppen	?	38, II, 45

Name	Wohngebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Mala	Teluguland	endogame Untergruppen, in exogame Klans zerfallend, Totemismus zweifelhaft	?	61, IV, 347
Mang	Marathaland	exogam-totemistische Gruppen	?	29, 244
Maratha	Präsidentenschaft Bombay, Nord-west-Hyderabad	keine endogamen Gruppen, in 96 Klans (<i>kuls</i>) eingeteilt, die wieder in eine Anzahl von Familiennamen zerfallen. Außerdem hat jede Familie heilige Symbole (<i>devaks</i>), welche Exogamie bedingen	Verehrung des Totems, besonders bei Hochzeiten und anderen wichtigen Zeremonien	10, 12, 2 39, 99 60, 477 ff.
Maratha-Burud	Hyderabad	exogam-totemistische Klans	Darstellungen des Totems werden bei Hochzeiten verehrt	60, 136
<u>Maravar</u>	Madura und Tinevelly	sechs exogam-totemistische Klans (<i>kothus</i>), deren jede in drei nicht-totemistische Unterklans (<i>khilais</i>) zerfällt. <i>Khilais</i> werden von der Mutter geerbt	?	14
Mattiya	Vizagapatam und Ganjam	exogam-totemistische Klans	?	61, V, 50
Maulik	Manbhum und West-bengalen	mehrere Unterkasten, in exogam-totemistische Klans zerfallend	?	38, II, 82
Medara	Telugu-, Kanaresen-, Tamil- und Oriya-Länder	exogame Klans, Totemismus zweifelhaft	Spuren eines Meidungsgebotes (?)	61, V, 54
Medare-Burud	Hyderabad	endogame Gruppen, in exogam-totemistische Klans (<i>gotras</i>) eingeteilt, außerdem exogame Familiennamen	Verehrung des Totems bei Hochzeiten	60, 140f.
Mila	Vizagapatam und Ganjam	exogame Gruppen, von denen vielleicht einige totemistisch sind	?	61, V, 63
<u>Moger</u>	Süd- u. Nord-Kanara	exogam-totemistische Klans (<i>balis</i>), die mütterrechtlich vererbt werden	?	57, 273 59, I, 168 61, V, 65
Muka Dora	Vizagapatam	zwei Sektionen, außerdem vier - <i>intiperulu</i> , beide totemistisch und exogam	?	61, V, 104

Name	Wohn- gebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Mukri	Nord-Kanara	exogame Totemgruppen (<i>balis</i>)	?	57, 273
Munda	Chota Nagpur	13 Unterstämme, in exo- gam-totemistische Klans (<i>kilis</i>) zerfallend	Meidungsgebot	25, 38, II, 102f. 39, 155ff.
Munur	Nordost- Hyderabad	keine endogamen Unter- gruppen, exogame Klans, die teilweise to- temistisch sind	?	60, 519
Mutracha	Teluguland: Kistna, Nel- lore, Cudda- pah, Nord- Arcot	zwei endogame Unter- gruppen, in exogam-to- temistische Klans (<i>inti- perulu</i>) eingeteilt	?	61, V, 130
Mutrasi	Telugu- Distrikt von Hyderabad	zwölf endogame Gruppen, in exogam-totemistische Klans zerfallend	Die Totems „are not ta- boo to the members of the sections bearing their names“	60, 528
<u>Nador</u>	Nord-Kanara	exogam-totemistische Klans (<i>balis</i>), die mut- terrechtlich vererbt werden	?	57, 273
<u>Nalke</u>	Süd-Kanara	exogam-totemistische Klans (<i>balis</i>), die mut- terrechtlich vererbt werden	?	56, 59, I, 179 61, V, 145
Nat	Nord-Indien	in Mirzapur haben die Bajaniya Nats exogam- totemistische Klans	Meidungsgebot	3, IV, 61f.
Nayinda	Mysore	zwei Gruppen: Kanada und Telugu sprechend; die Telugu sprechenden in exogam-totemistische Klans eingeteilt	Meidungsgebot	15, II, 274f. 34a, IV, 432
Nagesar	Chota Nagpur	exogam-totemistische Klans	Spuren eines Meidungs- gebotes	38, II, 122
Nhavi	Bombay	exogam-totemistische Klans	?	29, 245
Nunia	Bihar	exogame Klans, größten- teils totemistisch		29, 245
Odde	Nellore, Kar- nul, Coimba- tore, Madura	exogame Klans, scheinen größtenteils totemi- stisch	?	61, V, 428
Odiya	Ganjam	exogam-totemistische Klans (<i>gotras</i>)	?	61, V, 437
Omanaito	Nord-Madras	zwei endogame Gruppen, „big“ und „little“. „Big“ hat exogam-tote- mistische Klans	?	61, V, 443

Name	Wohn- gebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Oraon	Chota Nagpur, östliche Zent- ralprovinzen	mehrere Unterstämme, die in exogam-totemisti- sche Klans eingeteilt sind	Meidungsgebot, Verehrung des Totems (seines Ab- bildes) und Opfer	6, 254 38, II 21, 18 ff. 7, 160 ff. 44, 42, 324 ff. 43, 82 ff.
Padma Sale	Telugu-Ge- biete (Präsi- dentschaft Madras und Hyderabad)	in Hyderabad keine endo- gamen Untergruppen, exogame Klans, die teil- weise totemistisch sind; in Madras heißen die exogamen Klans <i>intipe- rulu</i>	?	60, 537 f. 61, V, 448 f.
Pahira	Dolma Range (Chota Nag- pur)	Totemklans, deren Exo- gamie zugunsten einer lokalen (Dorf-) Exoga- mie aufgegeben ist, teil- weise wieder in Unter- klans zerfallend	kein Meidungsgebot mehr	51, 52
Pan	Nord-Orissa, Süd-Chota Nagpur	exogam-totemistische Klans	Meidungsgebot	38, II, 155
Pangul	Nordwest- Hyderabad	exogame Klans, die tote- mistisch zu sein schei- nen	?	60, 555
Parhaiya	Palamau	exogam-totemistische Klans	?	38, II, 164
Parja	Zentral- und Ost-Bastar (Zentralpro- vinzen), Jey- pore (Ma- dras)	Totemklans, deren Exo- gamie nicht mehr streng beobachtet wird, statt dessen Lokal-(Dorf-) Exogamie	Meidungsgebot, Trauer um das Totem	55, IV, 373 f.
Patvegara	Süd-Kanara, Mysore	exogame Totemklans (<i>ba- lis</i>), die mutterrecht- lich vererbt werden	?	56 59, I, 167 34a, IV, 476
Pentiya	Jeypur	zwei endogame Unter- gruppen: „big“ und „little“, die in exogam- totemistische Klans ein- geteilt werden	?	61, VI, 189 ff.
Poroja	Ganjam und Vizagapatam	endogame Untergruppen, in exogam-totemistische Klans eingeteilt	?	61, VI, 210
Rautia	Chota Nag- pur, Jashpur und Sarguja (Zentralpro- vinzen)	drei endogame Unter- gruppen, in exogam-to- temistische Klans (<i>pa- ris</i> oder <i>gots</i>) einge- teilt	Meidungsgebot (nur bei Tieren, nicht bei Pflan- zen und Werkzeugen). Trauer um das Totem teilt	38, II, 199 ff. 55, IV, 481

Name	Wohngebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Rona	Jeypore	vier endogame Unterkasten, in exogam-totemistische Klans eingeteilt	?	61, VI, 257
Sale siehe Padma Sale				
Saliyan	Tanjore	exogam-totemistische Klans (<i>vidu</i>), gegen die übliche Regel bei den Tamilkasten	?	61, VI, 278
Santal	West-Bengalen	zwölf exogam-totemistische Klans (<i>paris</i>), die in zum Teil ebenfalls totemistische Unterklassen (<i>khunts</i>) eingeteilt werden	?	38, II, 224 ff. 39, 143 f., 148 34, 34
Savar	Bundelkhand, Orissa, Ganjam, Vizagapatam, Chhattisgarh, Saugor, Damoh	Bundelkhand-Savars bilden eine eigene endogame Gruppe; die östlichen Savars zerfallen in drei endogame Unterkasten, die in exogam-totemistische Klans (<i>bargas</i>) eingeteilt sind	Spuren eines Meidungsgebotes, Trauer um das Totem	55, IV, 504 f.
Shivalli-Brahmanen	Süd-Kanara	von ihren exogamen <i>Gotras</i> zeigen einige Spuren von Totemismus	keine Spuren eines Tabugebotes	56 59, I, 151 61, I, 382
Sondhia	Malwa	exogame Totemklans	Meidungsgebot und Verehrung	31, 23 ff.
Stanika	Süd-Kanara	zwei Unterkasten, deren exogame Klans (<i>gotras</i>) zum Teil Spuren von Totemismus aufweisen	?	59, I, 154 f. 61, VI, 403
Sudh	Sambalpur	vier Unterkasten, in exogam-totemistische Klans (<i>gotras</i>) zerfallend. Außerdem exogame, nichttotemistische Familiennamen	?	55, IV, 515
Sunri	Bengalen und Bihar	nur in Manbhum exogame Totemklans	?	38, II, 275
Tambat	Präsidentschaft Bombay	exogame Totemklans	?	29, 247
Teli	Bengalen, Bihar und Orissa	nur in Singbhum exogame Totemklans	?	38, II, 305

Name	Wohngebiet	Soziologie des Totemismus	Religiöse Seite des Totemismus	Quellen
Togata	Teluguland, Cuddapah, Mysore	exogame Klans, die vielleicht totemistisch sind	in Mysore auch Meidungsgebote	61, VII, 172 34 a, IV, 695
Toreya	Coimbatore, Salem	exogame Totemklans	Spuren eines Meidungsgebotes und von Verehrung bei Hochzeiten	61, VII, 176 ff.
Tsakala	Teluguland	endogame Untergruppen, in exogam-totemistische Klans (<i>intiperu</i>) eingeteilt	Meidungsgebot	61, VII, 199
Turi	Chota Nagpur	exogam-totemistische Klans	?	38, II, 333
Vada	Ganjam und Vizagapatam	exogame Klans (<i>intiperu</i>) vielleicht totemistisch	?	61, VII, 259
Vadar	Präsidentschaft Bombay	Totemismus zweifelhaft		40, 98
Vaidu	Poona	Totemismus zweifelhaft		40, 98
Vakkaliga	Mysore, Madura, Coimbatore	acht endogame Unterkasten, in exogame Totemklans (<i>kuls</i>) eingeteilt	?	61, V, 439
Vallamban	Tanjore, Madura, Trichinopoly	fünf endogame Unterkasten, bei einer vielleicht exogame Totemklans	?	61, VII, 300
Velma	Hyderabad	Unterkasten, in exogame Totemklans zerfallend	?	60, 637 f.
Waddar	Hyderabad	acht Unterkasten, in exogame Totemklans (<i>gotras</i>) zerfallend	kein Meidungsgebot beobachtet	60, 649
Yanadi	Nellore	Totemismus zweifelhaft	?	61, VII, 419 f.
Yata	Vizagapatam	exogame Klans (<i>intiperu</i>), die vielleicht totemistisch sind	?	61, VII, 436



Die semantische Gestalt des Ewe.

Von REINHOLD SCHÖBER, Berlin.

„Eine sprachtheoretische Untersuchung, durchgeführt an einem Beispiel“ —, so könnte der Untertitel lauten. Denn in der Tat, die Sprache der Ewe ist nicht Zweck unserer Untersuchung, sondern Mittel, um ein allgemeines sprachwissenschaftliches Problem aufzurollen.

Was bedeutet dieser Ausdruck: Die semantische Gestalt einer Sprache? — Von der grammatischen Gestalt einer Sprache zu reden oder von ihrer phonetischen oder syntaktischen Gestalt ist ohne weiteres verständlich. Es soll damit der einer bestimmten Sprache eigentümliche grammatische, syntaktische oder phonetische Aufbau gekennzeichnet werden. Unsere Arbeit geht von der Auffassung aus, daß sich eine vollständige Erfassung des Wesens einer Sprache nicht in Grammatik, Syntax und Phonetik erschöpft, sondern daß daneben die Sprache gewürdigt werden muß als „Ausdrucksmittel des geistigen Lebens“, um ein Wort von Prof. WESTERMANN zu gebrauchen. Das eben meint der Ausdruck: eine Sprache in ihrer semantischen Gestalt betrachten.

Das Wort „semantisch“ ist nicht neu. In der Philosophie spricht man vom „semantischen Denken“ und meint damit das Denken, sofern es sich Ausdrucksmittel im menschlichen Verkehr schafft, also vor allem die Sprache (vgl. über diese Grenzfragen der Logik und Sprachwissenschaft am besten H. MAIER, Philosophie der Wirklichkeit, 1. Bd.: Wahrheit und Wirklichkeit, Tübingen 1926, 121—152).

Wichtig wird die Frage nach einer besonderen Untersuchungsmethode einer Sprache als „Ausdrucksmittel geistigen Lebens“ bei sprachvergleichenden Studien. Es ist der Fall denkbar, daß Sprachen trotz verschiedenen Wortschatzes, trotz verschiedener Grammatik, Phonetik usw. doch in der Art verwandt sind, wie sie gegebenes Geistesgut sprachlich gestalten, d. h. verwandt in semantischer Beziehung. Auf diese Möglichkeit scheint mir zum erstenmal Dr. D. J. WÖLFEL in einem Aufsatz „Zur Terminologie sprachlicher Verwandtschaft“ (abgedruckt in der Festschrift für P. W. SCHMIDT, Wien 1928, 165 f.) hingewiesen zu haben. Dort wird auch direkt der Ausdruck „semasiologische Verwandtschaft“ gebraucht, was offenkundig dasselbe bedeuten soll wie unser Ausdruck, den wir in Übereinstimmung mit dem philosophischen Sprachgebrauch benützen.

Damit dürfte vorerst klar sein, wo der Ausdruck „semantische Gestalt“ hinaus will. Unsere besondere Aufgabe wird es sein, die Berechtigung und

Eigenart der semantischen Sprachuntersuchung neben Grammatik, Phonetik und Syntax zu erweisen, und dann, beispielhaft eine Methodik dieser „Semantik“ (wie wir in Parallele zu dem Wort Grammatik sagen wollen) auszuarbeiten. Damit wird sich ein neuer Weg eröffnen, von der Sprache auf die zugrunde liegende Denkweise vorzustoßen und umgekehrt auch den grammatischen Aufbau einer Sprache in seiner semantischen Bedeutung zu sehen.

Bleibt nur ein Wort zu sagen, weswegen die Sprache der Ewe als Vorlage benutzt wurde. Der Hauptgrund ist, daß uns diese Sprache so fernsteht. Man stelle sich vor, daß bisher noch nie systematisch Grammatik getrieben worden sei. Bei einem erstmaligen Versuch würde man auch nicht die eigene Sprache benützen, sondern zweckmäßig eine fremde, da nur dort das grammatisch Verschiedene und damit die Bedeutung einer Grammatik zum Bewußtsein kommt. Genau so auch hier. Eine semantische Untersuchung etwa der englischen Sprache würde zu wenig augenfälliges Material bieten, weil die deutsche und englische Sprache semantisch zu nahe verwandt sind.

Für die Sprache der Ewe sprach auch der Umstand, daß sie durch die Arbeiten von Prof. WESTERMANN eine der bestuntersuchten Eingebornensprachen ist und daß ich Prof. WESTERMANN in besonderen Fragen persönlich um Rat fragen konnte, wofür ich ihm an dieser Stelle danken möchte. Schließlich hatte ich selbst Gelegenheit, mit einem Ewe-Neger zu arbeiten.

* * *

Gehen wir *medias in res*, indem wir wie bei grammatischen Untersuchungen aus dem Material heraus allgemeine Gesichtspunkte abzuleiten suchen, nach denen die Sprache — nun nicht grammatisch, sondern semantisch — aufgebaut ist. Alles weitere wird sich aus dem Material ergeben.

Man frage einen Neger, was das Wort „schön“ in seiner Sprache heißt, und man wird, wenn er nicht europäisch gebildet ist, die gewünschte Antwort nicht erhalten. Entweder er fragt zurück, was denn schön sei, oder er sagt, der Baum ist schön oder deine Nase ist unschön, mindestens aber: das ist schön. Für ihn gibt es nur Objekte, die schön sind. Oder: Mein Ewe-Mann, der vorteilhafterweise weder lesen noch schreiben kann, sagte mir, als ich ihn nach dem Ausdruck für „es klopft“ fragte: „Worauf willst du denn klopfen“, und konnte sich kaum beruhigen, daß ich „an die Luft“ klopfen wollte (also doch an etwas!). Das ist typisch gedacht. Es gibt einmal keine Eigenschaften, die in der Luft hängen (oder Eigenschaftswörter, die isoliert im Lexikon stehen). Nur immer etwas ist schön, etwas ist beklopft usw. (Bei einigen Sudan- wie bei den Bantu-Sprachen kommt diese Denkweise im grammatischen Aufbau direkt zum Ausdruck. Diese Sprachen haben das sogenannte Klassensystem. Jedes Nomen hat ein ihm eigentümliches Klassenpräfix, welches vor das zugehörige Adjektiv und Verbum usw. gesetzt werden muß. Die einzelnen Satzteile „konkordieren“. Im Suaheli heißt *kiti kikubwa* der große Stuhl, und *mti mkubwa* der große Baum. Was heißt also groß? *Kubwa*, wird der Europäer antworten. Und doch liegt dem Eingebornen nichts ferner als diese Antwort. *Kubwa* kommt ohne ein Klassenpräfix nie

vor, d. h. aber: das Adjektiv *kubwa* als isoliertes Wort existiert nicht. Und so ist es tatsächlich für den Eingebornen ein unverständlicher Lautbrocken. — Eine gute Illustration hierfür gibt Prof. WESTERMANN in seinem Werk über die „Kpelle“ [Gött. Lpg. 1921, p. 161]. Der Eingeborne, mit welchem Prof. WESTERMANN arbeitete, tadelte „unermüdlich“ an den Europäern: „Ihr hängt das Wort in die Luft — *you cannot tie it to the air, you must have something to tie it to*“. Damit haben wir ein erstes Merkmal gefunden, das wir vielleicht auf diese Form bringen können: **Keine Eigenschaft ohne Eigenschaftsträger**.

Es zeigt sich ferner, daß alles Tun als objektgerichtet zum Ausdruck kommen muß. Wenn ich klopfe, klopfe ich an etwas, wenn ich sehe, sehe ich auf etwas, wenn ich denke, denke ich an etwas. Wenn ich schreibe, schreibe ich nicht zuerst an jemanden, sondern auf etwas (oder bloß etwas). Nominal gewandt ist z. B. der Lehrer, oder wie der Ewe sagt, der „Zeigende“, mindestens ein „Ding-Zeigender“ (*nufiala*), der Koch mindestens ein „Ding-Kochender“, der Schlepper mindestens ein „Stein-Schlepper“, der Braten mindestens ein „Fleisch-Braten“, das Begräbnis mindestens ein Menschenbegräbnis, kurz — das Tun mindestens ein „Arbeit-Tun“ (*dowowo*). Alles Tun ist objektgerichtet und muß als solches auch zum sprachlichen Ausdruck kommen. (Dieses Objektgerichtetsein ist, wie man leicht erkennt, nur die eine Seite der Gesamtlebensauffassung des Primitiven. Diese ist, kurz gesagt, egozentrisch. Nur was für den Menschen Zweck hat, ist von Interesse. Vgl. dazu die ausgezeichneten Schilderungen von E. PESCHUEL-LOESCHE, „Volkskunde von Loango“, Stuttgart 1907, bes. 77 f. Ferner möchte ich erwähnen, was mir Prof. WESTERMANN über Erfahrungen bei Sprachaufnahmen mitteilte. Ein Eingeborner antwortete auf die Frage, wie jener Baum dort heiße: „Ach, den laß lieber in Ruhe, die Früchte schmecken doch nicht.“)

Wir halten weiter Umschau im Material und suchen, was unserer Denkweise ungewöhnlich ist. Da sind jene Ausdrücke, für die wir im Deutschen nur ein Wort haben: z. B. unser Hilfszeitwort „sein“. Im Ewe können an seine Stelle sechs verschiedene Verben treten, je nach dem Anwendungsfall. Die grammatische Regel für die Anwendung würde so lauten: *enye* bezeichnet die Identität von Subjekt und Objekt, *le* das attributive „sein“, *li* das „sein“ als Existieren, *no* das An-einem-Ort-sein, *du* das „sein“ in einer Funktion oder Stellung („König sein“, „alt sein“) und schließlich *wə* als „sein“ solcher Adjektive, die im Deutschen die Endung „ig“ oder „lich“ haben. Welche semantische Bedeutung hat diese Vielheit? — Oder wir haben im Deutschen das eine Wort „sehr“, im Ewe heißt es *kpem*, wenn ein Flintenschuß knallt, *kakaka*, wenn etwas sehr oft wiederholt wird, *dri*, wenn etwas sehr zäh ist, *kpi*, wenn es schneidend kalt ist, *kende* bei langen, hageren Dingen, *hlāla* bei schallendem Gelächter, *hlalala* bei geschäftiger Hast, *kunyo-kunyo* bei bröckeligen Sachen usw. Alle diese Wörter übersetzen wir mit „sehr“, und wer empfindet dabei nicht, daß in der Übersetzung Wichtiges verlorengeht? Es geht die Anschauungsfülle verloren, welche diese Wörter besitzen.

Anschauungsfülle! Mit diesem Wort scheint gekennzeichnet zu sein, was auch den beiden ersten Merkmalen zugrunde liegt. Es ist doch ein Akt der Abstraktion, wenn wir etwa im Deutschen nur von einer Eigenschaft sprechen, die als solche nie allein existiert. Und es ist ebenso ein Akt der Abstraktion, wenn wir von einem Tun als bloßem Tun sprechen, ohne das Was-Tun anzugeben. Oder umgekehrt: Man empfindet sofort, welche Anschauungsfülle in den genannten Ausdrücken liegt. Diese Anschauungsfülle kann nach unseren Begriffen direkt zur Umständlichkeit des Ausdrucks umschlagen. Und dabei genaueste Darstellung eines Vorganges, wie er sich anschaulich darbietet. Geschehnisabläufe werden in ihre Teilvorgänge zerlegt. Wo uns ein kurzes Wort genügt, gebraucht der Ewe zwei oder mehr Wörter. Das deutsche Wort „bringen“ schließt für ihn (und wer wird den Tatbestand als solchen bezweifeln?) zwei Vorgänge ein, einmal, daß man etwas nimmt, und dann, daß man damit geht oder kommt. *Etsqe va*: er nahm es, kam, d. h. er brachte es her. *Etsqe yi*: er nahm es, ging, d. h. er brachte es h in. *Metsqe yi nae*: ich nahm es, ging, gab ihm, d. h. ich brachte es ihm. Hier ist das „bringen“ folgerichtig in drei Verben aufgeteilt: man muß den Gegenstand erst nehmen, dann damit gehen und erst dann kann man ihn übergeben. Diese Aufteilung kann außerordentlich weit gehen. So stellte Prof. WESTERMANN bei einem Ewe einen Satz mit 13 Verben fest, die den folgenden Tatbestand darlegen sollten: „Ich stellte die Schüssel vor meinen Großvater hin und die Klösse daneben.“ — Im Deutschen sagen wir „er ertrinkt“, der Ewe gebraucht wieder zwei Verben: er trinkt Wasser, stirbt. Und so geht es weiter, übergenaueste Auseinanderlegung von Vorgängen, so wie man sie beobachtet hat. Überall dieselbe Anschauungsfülle, die uns ungewohnt ist. Aber ist sie nicht selbstverständlicher, nicht naturnäher als unsere Denksprechweise? Denn in der Tat: Eigenschaften kommen nur auf Eigenschaftsträgern vor, und was wichtig ist, sie sind nur dort erkennbar, anschaulich. Und auch Tätigkeiten sind, faktisch und vorstellbar, nur immer Tätigkeiten auf etwas hin oder an etwas.

Gehen wir dem hiermit gewiesenen Weg nach und untersuchen wir andere anschauliche Ausdrucksformen, etwa die der räumlichen und zeitlichen Anschauung.

Führe mich zum Lehrer, sagt der Deutsche. Der Ewe sagt *Kplom yi nufiala la gbo*, wörtlich: Führe mich, gehe des Lehrers Seite. Auch hier wieder die schon bekannte Zerlegung: Das Führen genügt nicht, der Führer muß selbst auch gehen. Vor allem aber nun die genaue Ortsbestimmung. „Zum Lehrer“ ist zu farblos, man geht an seine Seite (*gbo*) oder man tritt vor sein Angesicht (*nkume* = Augeninneres) oder vor ihn hin, d. h. vor seine „Brust“ (*ako*). Wie man auch nicht „zum“ Baum geht, sondern zu des Baumes Unterseite (*te*), oder des Hauses Innenseite (*me*) oder des Platzes Oberfläche (*dzi*). Bei dieser Betonung der räumlichen Anschauung ist es interessant, daß auch die zeitliche sich ihr unterordnet (wie auch der Deutsche sagt, eine böse Zeit läge „hinter“ ihm und eine ungewisse Zukunft „vor“ ihm). *Megbe* heißt „Rückensgegend“, *emegbe* demnach „in seiner Rückens-Gegend“, d. h. „dar-auf“. Umgekehrt kommt das Wort *ngo* (Vorderseite) in folgenden Verbindungen vor: *amadeke menya efe ngo o*, auf deutsch: „irgendein Mensch weiß seine

Vorderseite nicht“, d. h. niemand kennt seine Zukunft. Oder: *nkeke siwo le krismas ngo*: die Tage, welche der Weihnacht Vorderseite sind, d. h. die Tage vor Weihnachten. Die folgenden Beispiele sind zum Teil aus dem Sonderdruck der „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen in Berlin“ entnommen, der über den Yehwe-Kultus der Ewe handelt (herausgegeben von Prof. WESTERMANN, Berlin 1930). *Miele asi la dede dzi vuu*: wir waren des Preises Abnahme Oberseite lange, d. h. wir versuchten lange, den Preis herabzudrücken. Derselbe Ausdruck in anderer Form: *Wonoa edzi noa hem vuu*: sie blieben auf seiner Oberseite, blieben ziehend lange, d. h. sie feilschten lange um die Summe. — *Mo sia dzi woto*: dieses Weges Oberfläche ging es hindurch, d. h. „auf diese Weise“. — *Ne woɔo nkeke si dzi woade alaga lala . . .*: wenn sie festgesetzt haben Tag dessen Oberfläche sie nehmen werden den Besessenen . . ., d. h. wenn sie den Tag bestimmt haben, an dem sie den Besessenen greifen wollen. — Die örtliche Bestimmung erfolgt auch in uns fernerliegenden Fällen. *Vovɔ tefe* heißt wörtlich „Angst Standort“ und ist durch den Ausdruck „aus Angst“ zu übersetzen. — Häufig gebraucht wird auch folgender Ausdruck: *Menyo wo nu o*: er ist nicht gut ihrer Außenseite, d. h. er gefällt ihnen nicht. Damit nicht zu verwechseln: *edze nunye*: es gefällt mir, wörtlich: es berührt mein Auge (*nu* mit Hochton heißt Außenseite, mit Tieftone Auge!). — *Esia dzi yina la*: von dieses' Oberseite gehend, d. h. „von da an“. — *Wotsɔa wo dea tsi la me dekaɔeka noa nya gblom de wo nu*: sie nehmen sie, tun hin in Wassers Innenseite eins eins bleiben Wort sagend hin an ihre Außenseite, d. h. sie nehmen sie, tun sie nacheinander ins Wasser und sprechen andauernd im Hinblick auf sie. — *Mava kpe de yewo nu*: ich sollte kommen heranzufügen hin auf deren Außenseite, d. h. ich sollte mich ihnen anschließen. In diesen letzten beiden Beispielen tritt neben die örtliche Veranschaulichung (Innenseite, Außenseite usw.) ein neuer Zug, die Bedeutung der Bewegung, die wir in den weiteren Beispielen verfolgen werden.

Elɔ de edzi: er liebte hin auf seine Oberfläche, d. h. er war damit einverstanden. — *megblɛ de mo la dzi*: ich habe ihn hin auf des Weges Oberfläche verlassen. — *Eya dzi nɛɖu Yeve la ɔo*: auf des Oberfläche hin hast du den Yewe gegessen, d. h. deswegen hast du den Yewe gegessen (das richtungsweisende *de* ist hier, weil es am Ende steht, zu *ɔo* geworden). — *esia enye amelele de Yeve fe mo*: dies ist des Menschenfangens hin in den Yewe Innenseite Weg, d. h. auf diese Weise werden Menschen für den Yewe gegriffen. *Wókpea nu ne wòɖuna de edzi eye wòaka de edzi . . .*: sie reichen Ding geben ihm er ißt hin auf dessen Oberfläche, er wird sagen hin auf dessen Oberfläche: d. h. sie lassen ihn einen Zauber darauf essen und er muß es bekräftigen. — *Fofonye kple danye wodzim de trɔsubosubɔ me*: mein Vater und meine Mutter haben mich in das Heidentum hinein geboren. — *Edze klo de fia nkume*: er kniete nieder hin auf des Königs Angesicht, d. h. er fiel vor dem König nieder. — *Wono aha nom dɛm*: sie blieben trinkend Alkohol hin auf mich, d. h. sie tranken andauernd Alkohol auf meine Kosten.

Soweit die Beispiele. Man sieht leicht, wie durch die Betonung des räumlichen Zueinander und der umständlichen Genauigkeit in der Unter-

scheidung von Vorder-, Unter-, Rückseite usw. der Forderung der Anschauungsfülle genügt wird. Derselbe Anspruch macht sich auch in der Betonung der Bewegung geltend. Es liegt unserem Sprachgefühl durchaus fern, etwa zu sagen: sie begruben ihn hin in der Hütte Innenseite (*woɖii ɖe xɔ me*). In diesen Beispielen zeigt sich (und diese Auffassung findet durch die ganze Sprache hindurch ihre Bestätigung), daß für den Ewe die Bewegung noch eine ungleich größere Rolle spielt als bei uns. „Alles fließt“, dieser heraklitesche Gesichtspunkt steht mit im Vordergrund ihres semantischen Denkens.

Was es heißt, auch für den semantischen Ausdruck selbst von Bewegung zu sprechen, wird eine kurze Besinnung über die Bedeutung des Prädikates im Ewe darlegen. Bei den beiden Ausdrücken „Der Wagen fährt“, „Der fahrende Wagen“, ist in beiden Fällen der Ausdrucksgegenstand ein sich bewegendes. Dagegen hat, wie man sofort spürt, der erste Ausdruck einen mehr dynamischen und der zweite einen mehr statischen Charakter. Bei unserer folgenden Untersuchung kommt es uns nie auf den jeweiligen Ausdrucksgegenstand, sondern immer auf den Charakter des Ausdrucks selbst an. Und nun fragen wir: Weswegen kann der Ewe, wie es in der Tat der Fall ist, nur immer den dynamischen Ausdruck gebrauchen und nie den statischen? Oder mit anderen Worten: Warum ist ein für ihn vollständiges Sprachgebilde nur ein Satz mit Prädikat?

Im Deutschen genügt es, etwa zu sagen: „Ein schöner Baum!“ oder „Feuer“ oder „fabelhaft“ usw. Diese Ausdrücke haben für den Deutschen den Charakter vollständiger Sprachgebilde. Doch für den Ewe hängen sie genau so „in der Luft“ wie eine Eigenschaftsangabe ohne Eigenschaftsträger oder die Angabe einer Handlung ohne Ziel. Ein Ausruf wie „Feuer“ oder „es brennt“ wird genau umschrieben, entweder: „Feuer greift Haus an“ oder „Feuer greift Wald an“ usw. Es genügt nicht nur, zu sagen, daß es brennt, sondern auch das muß zum Ausdruck kommen, was brennt (siehe oben). Oder: Der Europäer pflegt den Ewe mit dem Ruf *kaba* (beide Silben hoch zu sprechen) anzufeuern, was soviel wie „schnell“ heißt. Der Ewe, mit der Ausdrücklichmachung dessen, was schnell gemacht werden soll, sagt entweder: *ɖe abla yi* (geh schnell) oder: *ɖe abla va* (komm schnell) oder wenigstens: *ɖe abla woe* (tue es schnell). Wörtlich übersetzt würde etwa der letzte Ausdruck lauten: Nimm Schnelligkeit weg (von dort nämlich, wo sie ist) und tue sie zu der Arbeit, eine Reservoirvorstellung, die für sich ein Merkmal des semantischen Denkens des Ewe darstellt. Hier kommt es uns aber auf die Bedeutung des Prädikates an. Und bevor wir diese Bedeutung semantisch erklären wollen, seien noch zwei Parallelen gegeben. Professor WESTERMANN sagt in der Einleitung zu seinem Werk über die Kpelle, die, um mit Dr. WÖLFEL zu sprechen, sicherlich in ihrer Sprache mit den Ewe verwandt sind, und zwar auch semantisch: „Die gegebene sprachliche Einheit ist nicht das Wort, sondern der Satz, d. h. der Gedanke als Ganzes. Ein einzelnes Wort ist genau genommen für den Kpelle nicht vorhanden, er kennt nicht das Wort ‚mein‘, sondern nur ‚mein Haus ist es‘; und er kennt auch diesen Satz nicht als beziehungslose, reine Aussage, sondern nur, insofern er tatsächlich an sein eigenes Haus denkt (!).“ Die andere Parallele kommt von der

Kinderpsychologie. Seit den Untersuchungen von CL. u. W. STERN („Kindersprache“, Leipzig 1907) ist man geneigt anzunehmen, daß bei der Entwicklung des Kindes die ersten Sprachansätze den Charakter von „Einwortsätzen“ haben: „Die Spracheinheiten des Kindes gehören überhaupt keiner Wortklasse an, weil sie keine Einzelworte, sondern S ä t z e sind“ (164). Warum aber, so fragen wir für das Ewe, sind diese Sätze nur vollständig, wenn sie ein Prädikat haben? Eine Erklärungsmöglichkeit gaben wir schon an dem obigen Beispiel, wo wir sagten, der Ausdruck „der fahrende Wagen“ sei im Gegensatz zu dem Ausdruck „der Wagen fährt“ nicht sprachlich beweglich. Aber mit dieser Erklärung ist noch zu wenig gesagt. Es bietet sich der Logiker an, der uns den Unterschied zwischen vollständigem und prädikatlosem Satz angeben will. Hören wir, was er uns zu sagen hat, und ob sich der semantische Charakter der Prädikatsforderung in logischen Unterscheidungen erfüllt.

Wir nehmen wieder zwei Ausdrücke, welche dieselbe Sache zum Gegenstand haben: *atie nyo*: der Baum ist schön, *ati nyoe*: der schöne Baum. *ati* heißt „Baum“, *nyo* heißt „schön sein“ und ist ein Verbum, auch in der zweiten Form. Der Unterschied der beiden Ausdrücke liegt offenbar in der verschiedenen Stellung des *e*, man kann es am besten als explizierendes *e* bezeichnen. Durch geeignete Übersetzung kommt die damit erreichte Unterscheidung in prädikative und attributive Stellung auch zum Ausdruck: *atie nyo*: der Baum nämlich, ist schön. *ati nyoe*: der Baum, ist schön nämlich... Der erste Ausdruck ist ein vollständiger Satz, der zweite hat in dieser Isoliertheit für den Ewe keinen Sinn. Und nun kommt der Logiker und sagt oder versucht wenigstens zu sagen, warum der Ewe nur den ersten Ausdruck als abgeschlossenes Sprachgebilde gebrauchen kann. Er wird feststellen, daß der Urteilsgegenstand in beiden Fällen ein verschiedener ist. D. h. „der Baum nämlich, ist schön“ beurteilt „Das Baum-S c h ö n s e i n“, dagegen: „der Baum, ist schön nämlich...“ beurteilt den „Schön b a u m“. Und das ist ohne Zweifel richtig. Der Urteilsgegenstand ist in beiden Fällen verschieden (für den Sachkenner ist schon klargeworden, daß der zweite Ausdruck ein komplex-eingliedriges Urteil darstellt, während der erste Ausdruck ein zweigliedriges Urteil ist, welches das Wahrnehmungsurteil „Baum“ logisch voraussetzt, eine Tatsache, die auch in der Sprache zu treffendem Ausdruck kommt. Nach gutem; altem Ewe heißt der erste Satz: *enye ati*, *enyo*, d. h. es ist ein Baum, der ist schön). Wenn diese Unterscheidung also zu Recht besteht, warum, so fragen wir, ist der Ewe nicht in der Lage, das Urteilsobjekt „Schönbaum“ etwa in der Form wiederzugeben wie im Deutschen („Ein schöner Baum!“), warum muß er mindestens sagen, „es ist ein schöner Baum“? Hierauf kann auch der Logiker keine Antwort geben. Der semantische Zwang zum vollständigen Prädikatsatz geht über das logische Gebiet hinaus. Hier haben wir ein treffendes Beispiel für die Eigenart der semantischen Erklärungsweise, gegenüber Logik, gegenüber Grammatik, gegenüber Syntax. Denn jetzt zeigt sich, daß auch der Zwang zum vollständigen Prädikatsatz von jener Grundforderung bestimmt ist, die wir schon bei den erörterten semantischen Merkmalen festgestellt haben. Es ist die Anschauungsfülle oder, umgekehrt ausgedrückt, die mangelnde Abstraktionsfähigkeit. Der Ausruf mit

dem „Schönbaum“ als Gegenstand kann im Deutschen nur heißen: Ein schöner Baum! — und nie: Der schöne Baum. D. h.: Indem aus dem Satz „der Baum ist schön“ der Ausruf „ein schöner Baum!“ wird, ist gleichzeitig eine Abstraktion vollzogen, nämlich eine Abstraktion von dem Baum *hic et nunc*. Wenn ich sage: „der“ Baum..., so hat der bestimmte Artikel auch hier noch seine deiktische Funktion, insofern er auf das bestimmte Individuum zielt. Dagegen meint der unbestimmte Artikel zwar auch noch den bestimmten Baum, aber doch unter einem ganz neuen Gesichtspunkt: Der Baum dort erscheint als einer von den Bäumen überhaupt, er wird gleichsam in die Klasse der Bäume eingereiht. Das ist der unbewußte Sinn, wenn man „ein Baum!“ ruft: man generalisiert. D. h. aber, in dem Gegensatz des bestimmten und unbestimmten Artikels liegt der tiefere Gegensatz von individualisierender und generalisierender Betrachtungsweise begründet. Die Umformung eines Prädikatsatzes in sein entsprechendes eingliedriges Urteil erfordert die Abstraktion von der aktuellen Apprehension und Anschauung, die für die individualisierende Betrachtungsweise ausschlaggebend ist. Hier wird klar, warum diese Umwandlung unterbleibt. Es ist die Forderung der Anschauungsfülle oder umgekehrt der Mangel an Abstraktionsfähigkeit, der die Prädikatsform erfordert.

Die bisher behandelten Beispiele der semantischen Eigenart des Ewe mögen für unseren Zweck genügen. Sie alle, von dem Primat der örtlichen Anschauung über die Bedeutung der Bewegung zur Prädikatsforderung und zu den typischen Wörtern usw., haben eine gemeinsame Grundforderung, die Anschauungsfülle. Aber nicht das darf die Aufgabe der semantischen Untersuchung sein, aus vielen einzelnen Zügen wenige Grundzüge zu abstrahieren. Sondern gerade die Mannigfaltigkeit und Eigenart des sprachlichen Ausdrucks ist es, die in einem Bild wiedergegeben werden muß, das sich aus diesen einzelnen Zügen plastisch zusammensetzt. Das Ewe ist eine Fundgrube solcher Einzelzüge, in denen es mit dieser oder jener Sprache verwandt ist. Nur noch eine semantische Eigenart, die wir schon berührten, in weiteren Beispielen, um dann zum systematischen Teil überzugehen. Es handelt sich um die Reservoirvorstellung, wie wir sie nannten. Wir hatten als Beispiel *de abla yi*, was so zu übersetzen war: nimm Schnelligkeit weg, nämlich von dort, wo sie ist, und tue sie zum Gehen. Die Schnelligkeit als solche wird konkret an einem Sammelplatz gedacht, von wo sie weggenommen wird.

Andere Beispiele zeigen diese Vorstellung noch deutlicher: *de fe*: Schulden machen, d. h. Schulden dort „wegnehmen“, wo sie zu Hause sind, und sie sich aneignen. — *de gbe*: Stimme wegnehmen, d. h. „schreien“! Die Stimme wird aus dem Stimmreservoir genommen und benutzt. — *de dzi*: wegnehmen Herz, d. h. „erfreuen“, indem man ein Herz aus dem Herzreservoir nimmt und es jemandem gibt. — *de nya*: wegnehmen Wort, d. h. sprechen usw. Damit dürfte klargeworden sein, was die Reservoirvorstellung bedeutet. Sie ist einer unter vielen semantischen Zügen. Einen Hinweis möchte ich noch auf die Arbeit von MAX WERTHEIMER tun („Zum Denken der Primitiven“ in „Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie“, Erlangen 1925), wo er unter Heranziehung der Arbeiten von Prof. WESTERMANN eine seman-

tische Deutung des Zahlensystems der Ewe gibt, die mit unserer Feststellung der Bedeutung der Anschauungsgegebenheiten übereinstimmt. Dort ist es stets eine anschaulich gegebene, ursprüngliche Einheit (gewöhnlich die Zahl 20 als Summe der Finger und Zehen), nicht eine Summe von Einzelzahlen, welche die Grundlage für das Zahlensystem der Ewe geben.

Die Grammatik in ihrer semantischen Bedeutung.

Jetzt sind wir so weit, auch die grammatische Gestalt des Ewe als Ganzes in ihrer semantischen Bedeutung zu sehen.

Wenn man der alten Einteilung der Sprachen in isolierende, agglutinierende und flektierende folgen will, dann wäre das Ewe eine *isolierende* Sprache. Gekennzeichnet werden soll mit dieser Bezeichnung der *grammatische* Aufbau der Sprache, dessen Haupteigenart das Fehlen von Formwörtern und isolierende Nebeneinandersetzung von Bedeutungswörtern ist. Beispiele zeigen wieder am besten, was gemeint ist, sie werden uns weiterführen zu unserer *semantischen* Betrachtung dieses „isolierenden“ Charakters, der dann allerdings einen ganz neuen Sinn bekommt.

Fiji laa vodusiwo va ku aha no miekpo. Wörtlich: „Eben gerade Voduleute kamen, schöpften Alkohol, tranken, wir sahen.“ D. h.: Soeben haben wir gesehen, wie die Voduleute kamen, Alkohol schöpften und ihn tranken. Oder: *vasede esime ye srō nagakpo*: „kommt gelangt Richtung sein dieses Innere, möchte umkehren, sehen seine Frau“, d. h. bis daß er seine Frau wiedersähe. — *Woyi ijedoxofe*: sie gingen „Sonne-gelangt-Haus“-Ort, d. h. sie gingen zum Sonnengelangungshausort, d. h. sie gingen nach Westen. Nehmen wir das letzte Wort „Sonnengelangungshausort“ und vergleichen wir es mit dem Ewe-Ausdruck. Indem wir dieses Wortungetüm bilden, haben wir schon folgende Formbestandteile hineingebracht: Das alte genitivische *n* an dem Wort „Sonne“, ebenfalls ein genitivisches *s* an dem zweiten Teil, und nur die beiden letzten Teile „-haus-ort“ entsprechen der „isolierten“ Zusammensetzungsart im Ewe. Was an diesem Beispiel charakteristisch ist, läßt sich an beliebig vielen zeigen: Daß der Deutsche bei der sprachlichen Formung die Stellung der Teile *zueinander* durch besondere Formwörter oder Formpartikel oder Formveränderungen kennzeichnet, während diese Teile im Ewe „isoliert“ nebeneinander gesetzt werden (daß auch das Ewe reine „Form“-Partikel hat, ist bei ihrer Seltenheit und geringen Bedeutung unwesentlich. Der *typische* [grammatische!] Aufbau der Sprache ist mit dem Wort „isolierend“ gut genug gekennzeichnet. Allerdings, diesen „isolierenden“ Charakter in seiner tatsächlichen Bedeutung zu zeigen, wird gerade jetzt unsere Aufgabe sein).

Wir wollen also den *grammatisch-isolierenden* Charakter des Ewe hinnehmen. Eine *semantische* Untersuchung wird allerdings nicht von isoliert nebeneinanderstehenden Teilen ausgehen, sondern von der *semantisch* ursprünglichen Einheit, d. h. aber: dem Satz, dem Gedanken als Ganzem. Das war ja das erste, was wir feststellten, daß für den Ewe einzelne Wörter nicht existieren, daß sie nur Sinn haben in einem sinnvollen Gedanken, der sich in einem ganzen Satz ausdrückt. Das Sprechen in Sätzen

heißt semantische Gestaltung von geistigen Inhalten in ursprünglichen Einheiten. Daran müssen wir festhalten: Über einer bloß grammatischen Behandlung der Sprachteile in ihrem Zueinander muß die semantische Betrachtung der Sprachgebilde als ursprünglicher Einheiten stehen. Dabei hatten wir gefunden, daß einzelne Satzteile nichts besagen, daß sie nur verständlich werden aus ihrem Zusammenhang heraus, aus der jeweils gemeinten Situation. Der Satz ist die ausgesprochene semantische Einheit, die semantisch früher ist als ihre Teile. Daraus ergibt sich für uns eine klare Gegenüberstellung: Auf der einen Seite steht der grammatisch-isolierende, auf der anderen Seite der semantisch geschlossene Charakter derselben Sprache. Es wird sich also um die Frage handeln: Wie ist der isolierende Charakter der Sprache einerseits und die gestalthafte Geschlossenheit ihres semantischen Aufbaus andererseits zu vereinen? So gestellt ist die Frage auch bereits beantwortet. Die Antwort kann nur lauten: Der Verzicht auf Formwörter und der umständliche und dabei lakonische grammatische Aufbau der Sprache aus bedeutungsgeladenen Wörtern ist nur verständlich aus einer semantisch-früheren, starken Anschauungsstruktur, welche den „isolierten“ Teilen ihren Sinn gibt und ihnen ihren Platz im Ganzen anweist. Mit anderen Worten: Die starke Anschauungsstruktur macht eine zusätzliche grammatische Strukturierung der sprachlichen Gestalt überflüssig. So können wir geradezu sagen, daß grammatische „Isoliertheit“ und anschaulich-semantische Strukturgeschlossenheit sich entsprechen. Nur eine Sprache, die im semantischen Aufbau eine festgefügte Struktur mitbringt, kann es sich leisten, auf eine bloß grammatische Strukturierung zu verzichten.

Damit bekommt die Bezeichnung „isolierende“ Sprache einen ganz neuen Sinn. Sie kann sich nur auf das äußerlichste grammatische Bild der Sprache beziehen. Aber für die Sprache als „Ausdrucksmittel geistigen Lebens“ weist sie umgekehrt hin auf eine dieser grammatischen Form zugrunde liegende starke Struktur. Und diese Struktur können wir uns nicht wirklichkeitsnah genug denken. Wir hatten schon bei dem Kpelle gesehen, daß er von „meiner Hütte“ nur ernstlich reden kann, wenn er auch seine Hütte im Auge hat. Und genau so für den Ewe. Wenn er sagt: Dieser Baum ist groß — und bei anderer Gelegenheit: Dieser Baum ist klein, so ist es ganz unmöglich, in seiner jeweiligen Anschauung die beiden Worte „Baum“ von den gemeinten Objekten zu abstrahieren. D. h. aber: Es bedeutet ihm das Wort „Baum“ in beiden Fällen etwas Grundverschiedenes. Was da in seiner Anschauung vorhanden ist, ist einmal ein Großbaum und das andere Mal ein Kleinbaum, und wer wollte behaupten, daß dies jedesmal dasselbe ist? Daß zufällig das gleichlautende Wort „Baum“ in beiden Sätzen vorkommt, tut gar nichts zur Sache. Wieder zeigt sich das Denken in ganzen Sätzen, nicht in Worten. Sprechen ist eben kein Zusammensetzspiel. Deshalb ist es für

diesen Sprachtypus auch kein Hindernis, daß es so viele *Synonyma* besitzt, die bei gleichem Klang so Grundverschiedenes bedeuten können. Wäre es so, daß der Sprechende seine Sätze aus Wörtern zusammenbaute, dann käme er durch sie allerdings in große Verlegenheit. Aber da ist zuerst der ganze Satz, da ist vor allem der Zusammenhang, in dem der Satz gesprochen wird, da ist die Situation, aus der heraus gesprochen wird. Und wenn dann der Ewe sagt, *ga le mia si*, so ist es ganz ausgeschlossen, daß etwa das Wort *si* (was sonst möglich) etwa „fliehen“ heißt oder „Wasser“ oder „sich in den Regen stellen und den Schmutz von der Haut abspülen lassen“, auch nicht: „die Kalebasse nicht ganz mit Palmwein vollgießen“, oder was *si* noch immer heißen mag, hier gibt es nur eine Möglichkeit: den ganzen Satz zu übersetzen, so wie er semantisch entstand. Und dann heißt er: „Geld ist in eurer Hand“, d. h. ihr habt Geld. Das Wort *si* heißt „Hand“, alle anderen Übersetzungsmöglichkeiten sind durch die übergeordnete Satzstruktur ausgeschlossen.

Haben somit die Synonyma in ihrer Häufigkeit auf die starke semantische Struktur des Ewe hingewiesen, die eine grammatische Strukturierung weitgehend überflüssig macht und in diesem Falle auch eine weitere lautliche Differenzierung, so suchen wir jetzt ein Beispiel, wo diese übergeordnete Struktur fehlt. Das ist der Fall bei *Namen* aller Art, wie Eigennamen, Bezeichnungen, Fremdwörtern, die schon den Charakter von Lehnwörtern angenommen haben usw. Hier fehlt offenbar eine Sinngebung aus einer höheren semantischen Einheit heraus. Die semantische Struktur ist zerfallen, es biete sich die Fülle der Interpretationsmöglichkeiten an. Und in der Tat: Hier zeigt sich der Eingeborne als ganz großer Volksetymologe. Aus der Fülle nur ein einziges Beispiel. Maniok heißt bei den Ewe *agbeli*, was nachweislich aus dem Wort Maniok entstanden ist. Was soll dieses Fremdwort? Nun, es ist ganz einfach: *agbe* heißt Leben, *li* heißt existieren, zusammen „Leben ist da“. Dazu wird eine schöne Geschichte gemacht und alles ist klar. Das lästige alleinstehende Wort hat seinen Sinn bekommen. Es gibt nur noch diese eine Auffassungsmöglichkeit. Es ist semantisch eingeordnet.

Die Phonetik in ihrer semantischen Bedeutung.

Bei unseren Überlegungen über die semantische Bedeutung der Grammatik waren wir zu einem neuen Resultat gekommen, das in der Auffassung der Sprache den entgegengesetzten Standpunkt einnimmt zu jener Einordnung in „isolierende“ Sprachen. Wir waren zu diesem Resultat gekommen, weil wir im Gegensatz zu der grammatischen Sprachbehandlung, die von Sprachteilen unter Sprachteilen handelt, von der ursprünglichen semantischen Einheit, dem Satz, ausgingen. Aber auch dieser Ausgangspunkt genügt für eine vollständige Behandlung der ganzen Sprache nicht. Charakteristische Merkmale des semantischen Denkens kommen nur im gesprochenen Wort zum Ausdruck. Denn die Sprache ist ursprünglich *gesprochene Sprache*. Bedenken wir folgende häufig zu beobachtende Tatsache. Der Weiße spricht aus begreiflichen Gründen das Ewe zuerst sehr langsam und getrennt, wenn er es zu lernen beginnt. Er wird aber selten oder gar nicht

verstanden, weil der Eingeborne in dem zerrissenen Lautbild den Satz und seine Melodie nicht wiedererkennt. Er kennt auch phonetisch immer nur ganze Sätze. Das phonetische Bild des Satzes ist auch hier ursprünglich. Das beweist die häufige progressive und regressive Assimilation. Aber auch jedes einzelne Wort hat seinen Wortton. Und hier fragt es sich nun, ob auch diese verschiedenen Tonhöhen von semantischer Bedeutung sind. Man kann diese Frage unbedingt bejahen. Ich weise hier nur auf eine Arbeit von Prof. WESTERMANN hin („Laut, Ton und Sinn in westafrikanischen Sprachen“, MEINHOF-Festschrift, 315 f.). Ihr ist nichts hinzuzufügen, denn sie stellt eine semantische Bearbeitung der Phonetik im prägnantesten Sinne dar.

Zusammenfassung.

Es hat sich auch für die Phonetik erwiesen, daß ihr eine semantische Betrachtung übergeordnet ist, wodurch sie ihren Sinn für die lebendige Sprache, die Sprache als Ausdrucksmittel geistigen Lebens erhält. So ist die semantische Betrachtung einer Sprache die umfassende Behandlung der Teilbetrachtungen, wie Grammatik, Phonetik, Syntax. Gerade das Beispiel des Ewe wird gezeigt haben, zu welch falschen Resultaten man gelangt, wenn man die Grammatik als überragenden Gesichtspunkt gelten läßt.



La tribu des Babemba. I.

Les Origines des Babemba.

Par le Rév. Père ED. LABRECQUE, des Pères Blancs, Lubushi Mission, Kasama,
P. O. Northern Rhodesia, Brit.-East-Africa.

Preliminaires.

Le royaume Lunda, situé à la tête du fleuve Kasai affluent du Congo fut un des plus grands et des plus puissants royaumes nègres de l'Afrique. Les Balunda établirent leur domination sur toutes les tribus environnantes; ils fondèrent ainsi trois grandes colonies appelées «Buluba». La première colonie s'établit aux sources du Zambèze, maintenant partie en territoire portugais de l'Angola, partie en territoire anglais de la Rhodésie du Nord. Cette première colonie a été dans la suite conquise par les Matebele d'origine Zulu. La deuxième colonie Buluba alla se fixer plus à l'Est entre les rivières Kasai et Sankuru. Enfin la troisième colonie du Buluba alla se fixer sur la Lwalaba, affluent du fleuve Congo. C'est de cette dernière colonie que sont sortis nos Babemba actuels, il y a environ 250 ans.

Préalablement, il faut signaler qu'il y eut deux immigrations dans ce pays-ci de tribus toutes issues de cette troisième colonie du Buluba. Il y eut bien avant l'arrivée de nos Babemba actuels l'immigration des Batabwa, des Barungu, et des Bena Chishinga, ayant à leur tête les chefs respectifs: *Nsama*, *Tafuna* et *Shinta*. Les Babemba sont les derniers venus, il y a deux siècles et demi. Après bien des pérégrinations, ils sont venus se fixer dans le pays actuel de notre Vicariat Bangwéolo. Ils s'y sont illustrés par leur puissante organisation, la conquête et la soumission des tribus voisines, et surtout par leur valeureuse résistance aux armées envahissantes des Angoni d'origine Zulu.

Maintenant pour raconter l'exode et toute l'histoire de notre tribu guerrière de nos Babemba, je laisse la parole à un vieux catéchiste Mubemba, un des plus autorisés pour cela.

Exode.

Au Lunda, sur les confins du Lwalaba, près d'une petite rivière nommée Kola, au village de Kaleka, la Reine-Mère *Mumbi Mukasa* = *Mumbi Liulu*, nièce de Lesa, tombée du ciel selon la légende avec des oreilles grandes comme celles de l'éléphant, a eu comme prince consort un seigneur nommé *Mukulu-mpe* le «Grand», fils de *Kapopolapwa*. De cette union sont nés quatre enfants: *Katongo Mukulumpe* (h), *Nkole wa Mapembwe* (h), *Chiti Mukutwi* (h) et *Chilufya Mulenga* (f). Une première union de *Mukulu-mpe* avec une autre femme de sang royal avait donné naissance à deux enfants: *Mwati wa mfwa* et *Kasembe*; le premier devait devenir l'héritier au trône du Lunda.

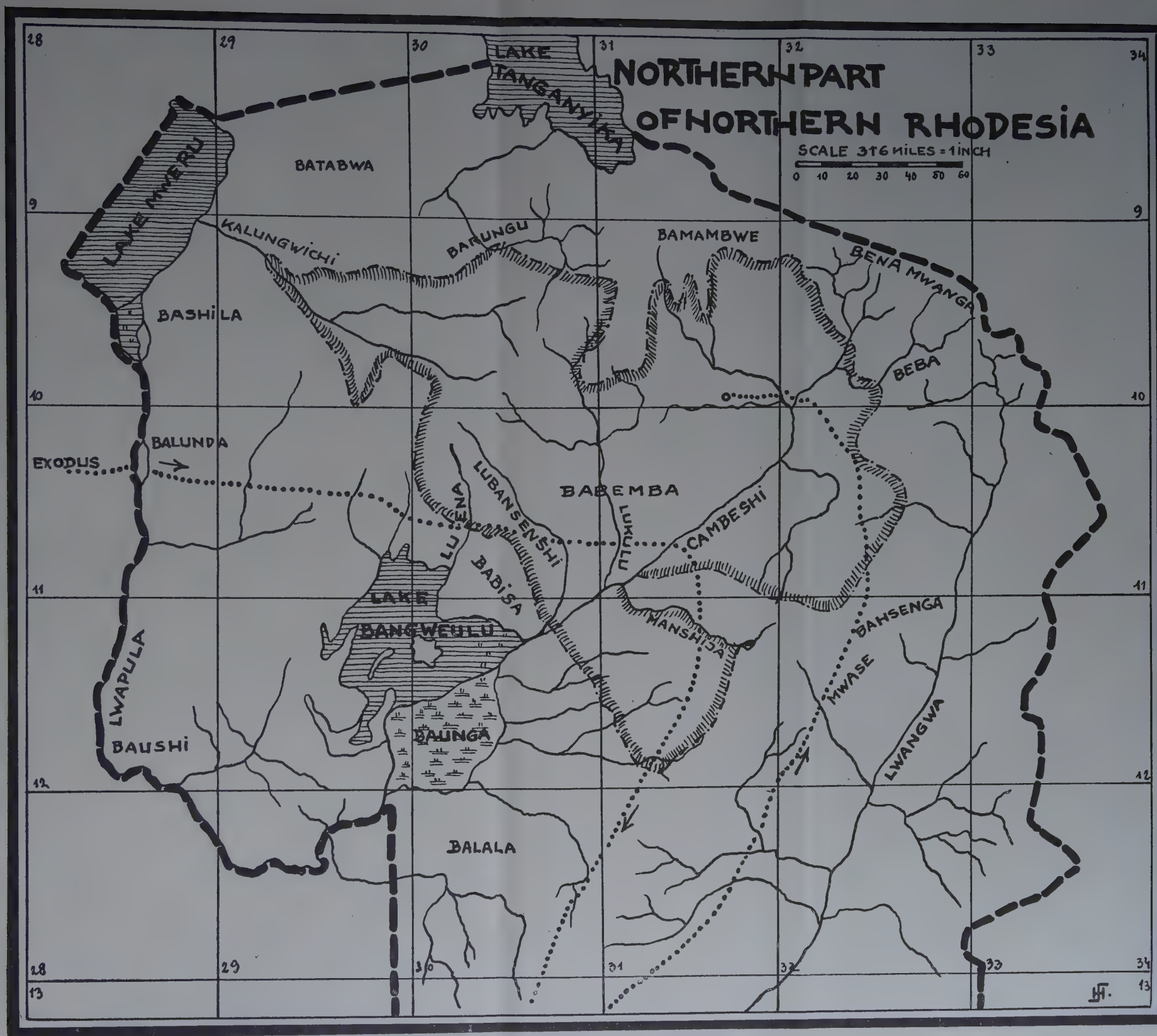
Les princes *Katongo*, *Nkole* et *Chiti*, dès qu'ils furent devenus adolescents, conçurent le dessin de construire une haute tour faite de troncs d'arbres: c'était une autre tour de Babel. Tous les gens valides de la ville royale furent requis pour mettre à exécution le dessein capricieux des jeunes princes. La tour montait rapidement. Or, il advint qu'un jour, elle s'écroula subitement sur les ouvriers occupés à la construire, et tua une quantité de gens dont quelques-uns étaient nobles. *Mukulu-mpe* entra alors en fureur, et, poussé par son entourage et les devins interprètes des oracles divins, résolut de tuer ses trois fils. Il se saisit de *Katongo*, et lui creva les yeux. Les deux autres n'eurent que le temps de s'enfuir dans la brousse.

Le chef dit alors à ses gardes: «Allez creuser, sur la grande route, des fosses à gibier, vous y enfoncerez des lances pour les empaler vivants dans leur chute.» L'ordre fut aussitôt exécuté. Durant ce temps, leur jeune frère *Katongo* à qui on venait de crever les yeux est instruit du projet criminel du père. Il envoie sans plus tarder des estafettes chargées de crier à tous les coins de la brousse où sont cachés les deux princes:

«*Nkole wa Mapembwe*, hâte-toi de venir,
Il y a rassemblement ici, viens vite, viens vite,
Chiti Chiti, vous êtes sous le menace
D'avoir les yeux crevés,
Hâte-toi de venir, rassemblement ici, viens vite,
Marchez avec précaution, regardez de tous côtés,
Par terre, il y a les lances de notre père.»

De son côté, le père envoyait des estafettes avec ordre de dire aux princes fugitifs: «On vous fera grâce, si vous rentrez au milieu de la nuit; sinon, vous serez torturés.» Ces paroles trompeuses devaient infailliblement faire tomber les deux princes dans les pièges tendus sous leurs pas. Ceux-ci ayant entendu le message envoyé par leur infortuné frère *Katongo* prirent un chemin de détour, et arrivèrent au village royal au milieu de la nuit. Ils allèrent frapper à la case de leur père qui était plongé dans un profond sommeil. Celui-ci de s'écrier: «Qui êtes-vous?» Les deux princes répondirent: «Nous sommes vos deux fils *Nkole* et *Chiti*, nous avons entendu votre message qui nous promettait grâce si nous rentrions au milieu de la nuit, c'est pourquoi nous venons maintenant nous présenter à vous.» Leur père, qui croyait les attirer dans les fosses dressées sur leur route, était intrigué fortement; et d'autre part, il ne pouvait manquer à sa promesse de leur faire grâce. Il dit à ses deux fils: «Allez vous coucher, nous traiterons cette affaire demain matin.» Le lendemain matin, *Mukulu-mpe* leur dit d'aller balayer toute la cour du village royal: c'était une humiliation pénible, car un prince ne doit pas faire le travail d'une vulgaire esclave. Nonobstant leur répugnance extrême, les deux princes exécutèrent la punition infligée. Une fois le travail fini, ils vinrent saluer leur père du salut royal en se couchant sur le dos et en frappant les deux main l'une contre l'autre. La colère de *Mukulu-mpe* s'était calmée. Il dit à ses deux fils: «Allez demeurer maintenant dans votre demeure.»

Il se passa quelques mois après cet incident. Puis il advint que tous les jeunes princes commirent quelques forfaits, peut-être l'adultère avec une



des jeunes femmes de leur père (c'est selon une version indigène). Les coupables étaient au nombre de cinq: *Nkole*, *Chiti*, *Mwati wa mfwa*, *Kasembe* et *Chimba*.

Mukulu-mpe fit venir les coupables et leur dit: «Comme punition, allez balayer le cimetière royal (*mwalule wa ku Lunda*).» Tous consentent à exécuter la punition infligée, excepté *Chiti* qui se sauve de nouveau dans la brousse. Le chef, leur père, envoie aussitôt des gens de la cour armés de batons avec ordre de battre son fils désobéissant. Celui-ci réunit aussitôt une bande d'amis et son frère *Nkole*; ils résistent à l'attaque en tuant les envoyés du roi au cri de *kabatapanêni* (Coupez-leur la tête). Le roi apprenant la nouvelle crut qu'il avait affaire à un mauvais sort. Il fait venir la Reine-Mère et lui dit: «Retourne au village d'où tu es tombée du ciel, car tes deux enfants *Chiti* et *Nkole* sont devenus fous.» Celle-ci prise de chagrin, partit aussitôt. Au peine arrivée au village, elle mourut. Le pauvre roi à la vue de tant de malheurs se mit à réfléchir des jours et des jours, à la fin il se dit: «Mes enfants me feront de la misère, que je les disperse après les avoir remis préalablement en de meilleures dispositions à mon regard.» Il réussit à les réunir tous, et les combla de présents d'ivoire. Après bien des paroles de réconciliation, il leur intima l'ordre de chercher fortune ailleurs.

Mwati wa mfwa alla au cœur du Lunda, et en devint le grand chef. *Kasembe*, *Chiti*, *Nkole*, et un cousin qui du côté de sa mère n'était pas de sang royal, un nommé *Chimba* (*mwina Boa*), dirigèrent leurs pas vers l'Est. Ils étaient suivis de toute une foule de petits princes dont voici les noms des principaux: *Kankomba*, *Kalubira*, *Mutale Mukulu*, *Chileshe Mukulu*, *Chimbola*, *Mashete*, *Kalulu wa Malanga*, *Mjungo*, *Nkweto wa Chilinda*, *Nkweto wa Chisungu*, *Mumena*, *Kaporyo*, *Mumbi Mjumu*, etc. Tous ces petits chefs ont joué un rôle important dans l'histoire: ils ont le même totem que le roi, le totem du crocodile (*bena Ngandu*). Ils sont aussi suivis d'autres cousins et cousines de sang royal: *Chintu wa Mikumbi*, sa mère *Chanda*, et leur ancêtre maternel *Papwa Mungombe*, et d'autres: *Kopa*, *Kasoma*, *Mungulube*, *Chibesakunda*, *Kabinga*, *Kabanda*, et *Mwenge* frère de *Chintu*. Nous verrons plus loin que ces derniers petits chefs devaient se séparer de la caravane pour aller s'établir sur les rives marécageuses du Lac Bangwéolo.

Une foule de gens et d'esclaves portaient leurs bagages et ustensiles. La légende raconte qu'ils étaient conduits par un blanc ou un métis portugais nommé *Luchele Nganga*, lequel était accompagné d'un chien. Il était reconnu comme grand devin. La légende raconte aussi que ce fameux *Luchele Nganga* a laissé l'empreinte de ses pas sur divers rochers du pays. Nous reverrons ce Blanc entrer en scène plusieurs fois durant le récit de l'exode.

Chiti Mukulu, le 1^{er} Roi.

La foule émigrante se mit donc en marche un beau matin. Elle avait à sa tête *Chiti*, surnomé *Chiti Mukutwi*. Après plusieurs jour de marche, ils traversèrent la Lwapula à un endroit où les deux rives se rapprochent l'une de l'autre. Cet endroit s'appelle le «*Kashengeneke*». *Chiti* lance alors sa lance

(*mulumbu*) contre un gros néflier situé non loin de la rive, en s'écriant: «*Nine Mutanshi wasabwike bemba, Nine Ntalasha matanda, Nine Mukulu-mpe wamwene pa kwikala.*» D'autres petits chefs suivent son exemple, et lancent qui une lance, qui une flèche. C'était en but de marquer le gué de la rivière au cas où repoussés ils devaient revenir sur leurs pas. La tradition affirme que la lance de *Chiti* fixée dans l'arbre y est encore. L'arbre devenu énorme mange peu à peu le fer de la lance. La tradition raconte aussi que *Nkole*, frère de *Chiti*, avait la tête remplie de toutes sortes de graines de semences (*chisombo*).

Après avoir traversé la Lwapula, ils construisirent un énorme village appelé «*Sandulula*», ce qui signifie «*Extension de la race*». Ils y demeurèrent un temps considérable. C'est alors que *Chiti* regretta fort que sa sœur *Chilufya-Mulenga* ne fut pas avec la caravane pour assurer la succession royale selon le matriarcat indigène. Le roi *Mukulu-mpe* l'avait retenue au Buluba dans une case spéciale n'ayant ni porte ni fenêtre, et entourée de tous côtés de sonnettes (*ndibu*). La jeune fille venait d'être nubile. *Chiti* se choisit cinq hommes de sang royal et leur ordonne d'aller enlever la jeune princesse durant la nuit. Ces envoyés étaient: *Kapasa*, *Mwangata*, *Mumba Ngombe*, *Sompe* et *Kajulakuma*.

Ils parent aussitôt, et après plusieurs jours de marche, arrivent au village royal. La moindre imprudence aurait pu avoir des conséquences désastreuses. Ils arrivent donc au milieu de la nuit, une nuit noire. Ils dirigent leurs pas vers la case de la princesse construite à quelques pas de celle du chef. Ils réussissent à mettre la main sur quelques paniers qu'ils remplissent de feuilles vertes. Prenant alors des feuilles dans leurs mains, ils parviennent, après des précautions infinies, à enlever les sonnettes une à une, sans attirer l'attention. Restait à soulever le toit et à glisser une échelle à l'intérieur. Ils y réussissent. Descendant aussitôt dans la case, ils trouvèrent la princesse endormie. Les envoyés l'éveillent doucement, et lui font connaître le message de son frère *Chiti*. La jeune princesse consentit à aller rejoindre ses frères et cousins. Aussitôt dit, aussitôt fait. Ils se mettent donc en route, en suivant une direction différente. Après quelques jours de marche, ils arrivent à la Lwapula en face d'une île. C'est là qu'ils se reposent quelques jours. *Kapasa* dit à ses compagnons: «*Maintenant, allez dire à Chiti Mukulu que l'expédition a réussi, que je reste ici aujourd'hui pour garder la princesse, j'irai vous rejoindre demain.*» *Mwangata* et *Kajulakuma* refusent en disant: «*Restons tous les trois pour garder la princesse; et que Sompe et Mumba Ngombe aillent annoncer la nouvelle à Chiti.*» L'affaire, est réglée ainsi. *Mumba Ngombe* arrive le premier chez *Chiti*, il n'avait pas craint de courir dans la rosée froide du matin. *Chiti Mukulu* enchanté de l'heureuse nouvelle que lui apprend *Mumba Ngombé*, se lève de son siège, et le lui présente comme marque d'honneur. Il prend aussi sa pipe et la lui présente. *Sompe* arrive quelques heures après, il est comme gêné à cause de son retard et à la vue de *Mumbangombe* assis sur un siège à l'égal du roi. Ne comprenant rien à l'affaire et comme stupéfait, il ne peut balbutier une parole. *Mumba Ngombe* alors de s'écrier:

«*La main de Mumba-Ngombe est pleine de bonnes choses,
La main de Sompe est vide.*»

Depuis plus de deux siècles, ce protocole, dû à cet incident est encore observé.

L'inceste de *Kapasa*.

Pendant ce temps, les trois autres envoyés et la princesse étaient dans l'île du Lwapula à une journée de marche du village de *Chiti*. Durant la nuit, *Kapasa*, sous prétexte de garder sa sœur, coucha avec elle. Six mois se passèrent au village de Sandulula, quand *Chiti* s'aperçut que sa sœur devenait enceinte. Il s'enquêrit de savoir qui l'avait rendue ainsi enceinte. Interrogée par des femmes de la cour, la princesse avoua que c'était son frère d'affinité *Kapasa* qui en était coupable.

Chiti apprenant l'affaire entra en une grande fureur, et réunissant tous les princes, chefs et conseillers du peuple, il trancha le cas de *Kapasa*: «Toi, *Kapasa*, nous t'enlevons tes titres de noblesse, désormais, tu ne seras plus un *Mwina Ngandu* (totem du crocodile de la race royale), su seras un *Mwina Membe* (totem de pudenda mulieris), tu auras nom de *Kapasa wa Bulombwa*. Tu n'es plus un roi, tu es un simple prince consort. Cesse de nous suivre dans notre pérégrination.» *Kapasa* couvert de honte se retira de la foule et alla se fixer au pays de Chilumbulu avec des gens de sa parenté.

L'évocation des esprits par *Luchele Nganga*.

Vint l'époque de continuer l'émigration plus loin vers l'est. Certains étaient inquiets. C'est alors que *Luchele Nganga* réunit les conseillers de *Chiti* et les anciens et leur tint ce langage: «Nous allons à l'aventure, ce n'est pas sage, interrogeons les oracles.» Tous de répondre: «Tu as raison.» *Luchele* fait creuser un pilon dans lequel on écrase l'éleusine. Il y fait verser de l'eau et dit: «Que celui qui a un hameçon me l'apporte.» Quelqu'un lui en apporte un. *Luchele* l'accroche à un fil qu'il fixe au bout d'un roseau, et il dit: «Si le pays où nous allons est bon, capable de nous nourrir, alors, ô mânes, esprits protecteurs de ce peuple, faites-moi attraper un poisson dans ce pilon.» Après quelques instants de recueillement, *Luchele* jette l'hameçon; le silence est général; on retient son souffle; on n'entend que le vent léger qui remue le sommet des arbres. *Luchele* tient le roseau et ne bronche pas. Combien de temps dura l'attente? Personne ne le sait. Tout à coup, le fil commence à trembler doucement, et puis fortement. En fin de compte *Luchele* tire un poisson au bout de l'hameçon. L'assistance se renversa sur le dos. Les hommes tapèrent dans leurs mains en signe d'acquiescement. Les femmes poussèrent des *yoyou*. «*Yaba, yaba!*» étaient les seuls mots qui sortaient de leurs bouches, tant était grand leur étonnement. Et *Luchele* dit à la foule: «Je veux parler.» «Oui, parlez, tous nous vous écoutons.» «Allons en avant sans crainte, les mânes nous sont favorables; la contrée dans laquelle nous allons nous établir est riche et fertile.» L'enthousiasme était indicible¹.

¹ Certaines versions donnent cet épisode avant la traversée de la Lwapula.

Kasembe.

Kasembe ayant trouvé le pays qui s'étend le long de la Lwapula à son goût, éleva son village et dit: «Je me fixe ici.» Le pays du Lunda le reconnut pour chef. «Tu restes ici, lui dirent *Chiti* et *Nkole*. C'est bien. Nous, nous poursuivons notre route. N'oublie pas que nous sommes frères.»

Kasembe en prenant possession de son petit royaume du Lunda s'écria:

«Je suis la suture de la rivière à la peau lisse (insaisissable)

Je suis la libellule qui ne craint pas de se poser sur la lance à deux dards
(redoutable).»

Les descendants de *Kasembe*, du même nom que lui selon la coutume de la succession, furent visités tour à tour par les explorateurs tels que LACERDA (1798), POMBEIROS (1802). MONTEIRO et GAMITTO (1802), FREITAS (1853), LIVINGSTONE (1867).

Les peuplades du Lac Bangwéolo.

La caravane se remit en route. Elle laissa le village de Sanduluka, pour aller construire près de la mission de Ngumbo actuel (à Fort ROSEBERY) le village de KELEKA. Il y eut de nouveau séparation. C'est à cet endroit, entre le Lac Bangwéolo et la Lwapula, que s'établirent les grandes familles des *Bena Ngulube* (totem du Sanglier), les *Bena Ngôma* (Totem du tambour), et les *Bena Mumba* (totem des tuyaux de forge). Ils ont pour ancêtre commun un chef apparenté à *Chiti* nommé MUWE. D'autres appellent cet ancêtre *Chabala Muwé*, frère ou cousin de *Kasembe*.

Nouveaux déplacements.

La caravane avançait lentement en pays inconnu. Encore actuellement, on peut suivre leurs étapes en comptant les endroits où ils ont séjourné. Il y en a deux à la rivière Lwena qui se déverse dans le Lac Bangwéolo. Ces endroits s'appellent Chulungoma, ou Chisaka, et l'autre Mushita = Kashi ka Lwena. Ils finirent par arriver à la grande rivière Chambeshi. C'était vers le mois de décembre, au début de la saison des pluies. Les eaux étaient profondes. Ils trouvèrent un gué magnifique, espèce de barrage naturel en bloc de granit où l'eau en bouillonnant se creuse un passage et retombe en blanche écume avec un mugissement formidable. Cet endroit s'appelle Safwa. La caravane après avoir traversé le terrible gué continua sa marche le long du fleuve en le remontant à sa gauche.

Un jour un grave incident survint. La reine-mère de la famille des Babisa nommée *Chanda* alla cueillir des champignons, des *Samfwe*; c'est une espèce de petits champignons blancs gros comme la tête d'une épingle, et qui poussent à l'ombre de grands arbres, ils sont délicieux. *Chanda* en offrit à sa maîtresse *Chilufya-Mulenga*, sœur de *Chiti*. Le lendemain, *Chilufya Mulenga* en redemanda à *Chanda* en disant: «Donne-moi encore des *Samfwe* car mon enfant² meurt de faim.» *Chanda*, quoique ayant des champignons, refuse d'en donner de nouveau à sa maîtresse, en disant faussement qu'elle n'en a plus.

² C'était l'enfant que lui avait donné l'incestueux *Kapasa wa Bulombwa*.

Peu après une des femmes qui portait les bagages de la caravane s'enfonça profondément dans la boue de la rivière et dans sa chute renversa les champignons que *Chanda* y avait déposés. *Chiti* est mis au courant de l'affaire, il est furieux de ce manque d'égard. Il planta en terre un bâton de ficus en disant: «Vous Babisa restez ici maintenant; vous n'êtes plus désormais des *Bena Ngandu* (totem royal), vous êtes des *Bena Ngona* (totem du champignon *Samfwe*).» Et ce bâton de ficus est encore là maintenant à la tête de la rivière Luchindashi (Chinsali); il est devenu gros arbre. Cet arbre exotique vieux de plus de 200 ans est donc encore là pour témoigner du passé. L'endroit de leur village peut être aussi retracé.

La caravane continua sa route en dirigeant ses pas vers le Sud. Ils atteignirent le pays Ilala au Serenje. Ils y trouvèrent les Balala, tribu apparentée aux Baluba. Selon une coutume très ancienne, due à la crainte terrible des redoutables Baluba, ils demandèrent un chef Muluba. *Chiti* leur donna comme chef *Kankomba* qui fut surnommé dans la suite *Kankomba we lala*. Celui-ci devint chef sur le nom de *Chibale*.

L'affaire de *Mwase*.

La caravane se dirigea vers l'Est. Elle marcha des mois et des mois, arriva à la grande rivière Luangwa, la traversa, et alla construire le grand village de Chibambo à la petite rivière Katengoma, c'était en plein pays du Nsenga dont le chef était *Mwase*. *Mwase* est maintenant près de la montagne Kasungu, en territoire du Nyasaland, un peu au Sud-Est de Lundazi. *Chiti* fit amitié avec *Mwase*.

La femme de *Mwase* nommée *Chilimbulu* eut de l'affection pour le grand chef Muluba qu'était *Chiti*, mais ne put de vive voix lui faire connaître ses sentiments. Après le départ de *Chiti*, elle écrasa secrètement une grande quantité de «*nkula*» (teinture rouge tirée du camwood pour teindre les étoffes). Elle en façonna une grosse boule. D'un côté, elle y imprima ses fines mains, et de l'autre côté, les magnifiques tatouages de sa poitrine. Elle envoya des messagers porter cette boule de *Nkula* à *Chiti*. Celui-ci à la vue de cet objet, se dit: «Que cette femme doit être jolie.» Les messagers de leur côté disaient à *Chiti* que c'était la plus belle femme du Nsenga. *Chiti* conçut alors le noir dessein de la ravir à son ami *Mwase* pour l'avoir pour épouse.

Chiti accompagné de quelques intimes se mit aussitôt en route pour exécuter son dessein d'adultère. De son côté, *Chilimbulu* demanda à son mari qui ne se doutait pas de l'affaire, la permission d'aller prendre un petit congé avec quelques compagnes. La permission fut octroyée.

Chiti et *Chilimbulu* accompagnés de leurs gardes de confiance, se rencontrèrent près d'une petite rivière. Ils y construisirent des huttes en branches. Il y eut cohabitation durant trois jours. *Mwase* ne voyant pas revenir son épouse devint défiant et soupçonna quelque chose. Ayant pris son arc (*chibuta*) et ses flèches empoisonnées (*malembe*), il partit seul et se dirigea vers le campement de *Chiti*. C'était la nuit. Il entre dans la case de *Chiti*, et trouve celui-ci en flagrant délit. *Chiti* est aussitôt sur pied, et une lutte de corps à corps s'engage. *Mwase* ne peut bander son arc, mais prenant une de ses flèches

empoisonnées, il l'enfonça profondément dans le bras gauche de *Chiti*, et se sauva aussitôt au *Nsenga* avec son épouse coupable. *Chiti* meurt peu après des suites de sa blessure envenimée. Ce furent des lamentations indescriptibles.

C'est ainsi que mourut *Chiti*, fils de *Mukulu*, et à cause de cela surnommé *Chiti Mukulu*. Tous ses descendants prendront le même nom de *Chiti Mukulu*. Actuellement, on compte 33 *Chiti Mukulu* qui se sont succédés dans l'*Ubemba*.

Voici les tritres de louange que la tradition orale a conservés:

Chiti Mukutwi,
Fwa mamba wa milomo mikata,

Chinyoko nyoko wa kunyokola banakasi na
bana,
Kalilunga mu twalo,
Waumine mupini panshi, fili mu mulu
fyalukuta fyonse,
Fwamba fwa milomo mikata,
Kasongo wa bilabila,
Mukonso wa luenga matanda,

Ntalasha wali mwaiche, uno mwaka asha
mukulu wabo,

Mutensha fyamba.

Chiti surnommé *Mukutwi,*
 Beau gomme la grosse silûre à la bouche
 forte,
 Terrible, frappant la mère sans épargner
 l'enfant,
 Chassant les peuples devant toi,
 Tu frappes la terre avec ton bâton, et les
 fruits des arbres tombent,
 Toi qui es beau comme la grosse silûre,
 Agile comme la petite antilope tâchetée,
 Ton pied est ferme sur les hattes qu'on y
 a déposées,
 Toi, *Ntalasha*, tu étais enfant, en une seule
 année, tu as dépassé en valeur les
 anciens,
 Toi, le chef des soldats intrépides.

Nkole wa Mapembwe, le 2^{ème} Chiti Mukulu.

A la mort de *Chiti*, son frère aîné *Nkole wa Mapembwe* fut reconnu comme grand chef, et se mit à la tête de la caravane. Son premier travail fut de momifier le corps de son frère défunt, selon la coutume avec des lentilles brûlantes. Ce travail dura des mois entiers. Le cadavre une fois momifié, la caravane rebroussa chemin et se dirigea vers l'Ouest. Ils construisirent un village dans le pays du *Chilinda*, à une rivière *Kaunga* au *Mwalule*. Le village prit nom de *Chanjikire ipunga* et *Mapunga mweo* = le malheur nous est arrivés. Ils traversèrent de nouveau la petite rivière, après un certain laps de temps, et construisirent un autre village du nom de *Mungu wa mbuto* = le concombre à la graine, ce qui signifie que même le chef mort, il en reste un autre pour lui succéder.

On projeta la vengeance de l'attentat régicide. *Nkole (wa Mapembwe)*, équipe ses soldats, les excite au combat. Il tue tout d'abord les intimes de *Chiti* son frère qui n'ont pas su défendre leur maître et tuer *Mwase* sur le champ. Peu après, la petite armée de *Nkole* quitte le pays de *Mwalule* pour se rendre au *Nsenga*, elle tombe à l'improviste sur le village barricadé de *Mwase*. Ce fut un rude combat qui dura tout un jour. Enfin *Nkole* eut la victoire. Ce fut alors une tuerie et un massacre général. *Mwase* et son épouse *Chilimbulu* sont au nombre des victimes. Le village est pillé et brûlé.

La masse du peuple qui n'est pas tombée sous les coups des lances et des flèches est amenée captive après avoir été soumise à des tortures et mutilations indescriptibles. On coupe en morceaux les cadavres de *Mwase* et de *Chilimbulu* son épouse, après avoir préalablement enlevé la peau du

ventre ornée de tatouage de celle-ci. Cette peau, ils la firent sécher. Elle est encore conservée de nos jours dans le musée indigène de *Chiti Mukulu* (*nganda ya babenye*). C'est un charme pour fertiliser le sorgho (*masaka*); la 1^{ère} femme du chef *Mubemba* doit s'en ceindre les reins lorsqu'elle commence à semer cette plante royale. Les cadavres des chefs *Nsenga* étant dépécés, les morceaux furent déposés dans d'énormes vases en terre cuite remplis d'eau. Les prisonniers de guerre durent transporter tout cela sur leur tête au village de *Nkole*, au *Mwalule*.

Quand *Nkole* revint à son village à la tête de son armée victorieuse, ce furent des chants de triomphe et des danses frénétiques. La mort de *Chiti* était vengée. Il ne restait plus qu'à détruire ces restes infâmes des chefs du *Nsenga* par une crémation totale.

Sépulture de *Chiti*.

La caravane continua sa route vers l'Ouest. Elle se dirigea vers une autre rivière du *Mwalule* nommée *Katonga*. Le village prit nom de *Mulam-balala*, ce qui signifie: c'est uni, il n'y a plus d'obstacles maintenant.

Selon la coutume de la sépulture royale, il fallait une peau de vache pour envelopper la dépouille mortelle d'un roi. Les *Baluba* étaient venus dans le pays sans troupeau de vaches. *Nkole* trouve un expédient: il réunit ses soldats et va faire la guerre à *Pilula* chef des *Bafipa*, peuples vachers. C'est avec la peau d'une de ces vaches que *Nkole* façonne le cercueil dans lequel est déposée la dépouille mortelle momifiée de *Chiti*³.

Il fallait un endroit convenable pour ensevelir le défunt. En cherchant dans les environs, ils rencontrèrent une femme étrangère qui y vivait avec quelques esclaves. Les *Baluba* lui demandèrent: «Qui es-tu?» Celle-ci répondit qu'elle était une *Mwina Bwali* (totem de l'éleusine). A la demande des *Baluba* elle leur indiqua un endroit convenable pour la sépulture, dans un bouquet magnifique de beaux arbres poussant, au lit d'une rivière. Les *Baluba* ravis dirent à la femme: «A l'avenir, tu cesseras d'être un *Mwina Bwali*, toi et tes enfants vous serez des *Bena-Mwalule*», c'est-à-dire des fossoyeurs royaux. Leurs titres de noblesse étaient acquis.

Sur les entrefaites, voici qu'arrive au *Mwalule* le fameux *Luchele Nganga*. Il était retourné sur ses pas avant de traverser le gué du *Safwa*. Il revenait accompagné de parents de la famille royale dont voici les principaux noms:

1^o *Chipamba* surnommé *Shalunga ilabwela* = Je suis le chien fidèle qui chasse les bêtes au loin, mais qui revient.

2^o *Munkondo*. *Chilimulu Pulumuka*.

3^o *Kafwi kaya na nama* = Je suis la flèche qu'emporte la bête blessée.

4^o *Mulenga Pepya*.

5^o *Chungu wa Nkonde*. Ce dernier devait dans la suite succéder comme chef à la tribu des *Basokiri* au Nord du Lac Nyassa. Il l'est encore actuellement.

³ A propos de la sépulture royale, il y a tout un code de coutumes indigènes, qu'il serait trop long de décrire ici.

Luchele Nganga, à peine arrivé, s'empessa de construire une hutte en briques séchées, ronde, de 5 mètres de diamètre. La toiture est faite de tiges de fer, que recouvrent des herbes. Il y a une porte, mais aucune fenêtre. C'est dans cette hutte que fut déposée quelque temps avant la sépulture la dépouille momifiée de *Chiti*. Cette hutte existe encore aujourd'hui. Les murs ont souffert du travail destructeur des termites, mais elle tient debout comme témoin de la tradition.

A partir de ce moment *Luchele Nganga* ne reparait plus dans l'histoire. Accompagné de quelques Noirs, en particulier de *Kafwi kaya na nama* et de *Mulenga Pepya*, il continua sa route vers l'Est. Il était aimé et respecté des Noirs. Avant de quitter les Baluba, au Mwalule, il leur aurait dit: «Je reviendrai vous voir.» Des années et des années se passèrent sans que réapparut *Luchele*. Son souvenir restait néanmoins vivace. Un jour, un Blanc vint de l'Est. Il était fort, hardi, il avait une attitude de chef: c'était Mgr. DUPONT. Tous les Noirs de l'Ubemba crurent voir en lui *Luchele Nganga*. Telle fut son influence, qu'à la mort du grand chef *Mwamba*, il fut nommé par celui-ci comme défenseur royal du royaume de l'Ituna. — Revenons à notre sujet.

Nkole désigna son devin-médecin nommé *Kapukuma* pour faire brûler les restes de *Mwase* et de *Chilimbulu*. Un bûcher énorme avait été construit. Le bûcher une fois allumé, on y jeta les restes. Une fumée noire et épaisse s'éleva; elle suffoqua *Nkole*. Il en devint malade.

Le jour désigné pour ensevelir la dépouille mortelle de son frère, il dit: «Creusez aussi ma fosse, près de la sienne, car je vais mourir. Que la fosse de *Chiti*, mon frère, soit au bas de la termitière, et que la mienne soit au sommet, car je suis l'ainé.» Les fossoyeurs exécutèrent ses désirs. *Nkole* mourut peu de jours après. Il fut enseveli à côté de son frère *Chiti* dans une termitière toute blanche, mausolée naturel.

C'est ainsi que mourut *Nkole*, 2^{ème} *Chiti Mukulu*.

Ses titres de louange.

Nkole wa Mapembwe,

Waishire na masaka mu chisombo,

Tambiko Luunda.

Muluba mulianundu,

Wa muenda makanda walobera,

Chibwa mulamba mfula yalokere kale,

Yashala ukupita milamba lamba.

Muka Munsha-Chilufya,

Kaenya Kaluba ba ngombe.

Kanchila mpembwe,

Shi Mukaka chauma,

Wena e mutembo wa ngiri.

Nkole, toi qui creuses les fossés des fortifications,

Tu es venu avec la tête pleine de graines de sorgho,

Etend au loin le pays du Luunda.

Tu es un vrai chef Muluba,

Tu t'égares dans tes aventures hardies,

Tu es semblable à l'orage subit,

Qui laisse après soi des ruisseaux sans nombre débordants.

Tu es l'époux de Munsha-Chilufya,

Tu es l'ortie cuisante qui fait perdre à l'ennemi son troupeau.

Tu ne crains pas les fossés des fortifications ennemies,

Toi, le père de Mukaka chauma,

Toi, le lacet résistant qui saisit le phacochère.

La régence.

L'héritier de la couronne, en style guerrier de nos Baluba je dirais plutôt l'héritier des arcs et des flèches du roi défunt était le petit *Chilufya*, neveu de *Chiti* et de *Nkole*, fils de *Chilufya-Mulenga* (f). Il n'était âgé que de 6 ou 7 ans.

La régence fut confié à un vieux chef fidèle nommé *Chimba*. Sans être de sang royal du côté de sa mère, il était cependant cousin du roi, et grand conseiller de la cour. Il était *Mwina Boa* (totem du champignon). Il tint la régence durant une dizaine d'années.

Quand *Chilufya* devint adulte, *Chimba* faisant office de régent et de grand prêtre, vint, en une cérémonie imposante, remettre au prince héritier les insignes royaux: les arcs, les flèches et le tabouret de ses deux oncles *Chiti* et *Nkole*. *Chilufya* devint le troisième *Chiti Mukulu*. *Chilufya* fut surnommé ainsi «*Chamata yabili*» celui qui a deux arcs.

Chilufya prit alors l'arc et les flèches de *Nkole*, son oncle, et les donna à *Chimba* en disant: «Moi, je tiens la place de *Chiti*, toi sois l'héritier de *Nkole*; je te considère comme mon frère, tu es le second dans mon royaume.»

Chilufya donna plus tard une chefferie dans l'Ubemba du nom de «*Chatindubwi*». *Chimba* recevant sa chefferie aurait dit: «Vous avez entendu la parole du chef *Chilufya*: cela fait *ndubwi ndubwi* comme une pierre qu'on jette dans l'eau. Il n'y a pas à s'y méprendre, je suis *Nkole*.»

Voici la liste des descendants de *Chimba*:

- | | |
|---|--|
| 1 ^o <i>Chimba</i> . | 9 ^o <i>Chinsunkulu</i> . |
| 2 ^o <i>Chibwa mulamba</i> . | 10 ^o <i>Chinkomba</i> = <i>Mufwa mji</i> . |
| 3 ^o <i>Likula-Nkwi</i> = <i>Shi Chokwe</i> . | 11 ^o <i>Kaenya</i> . |
| 4 ^o <i>Chibweshi</i> . | 12 ^o <i>Kapampa we Lamba</i> . |
| 5 ^o <i>Shombo Nkandu</i> . | 13 ^o <i>Kwapa</i> . |
| 6 ^o <i>Chiteng</i> = <i>Kajula</i> . | 14 ^o <i>Kampembe</i> . |
| 7 ^o <i>Chi Muchocho</i> . | 15 ^o <i>Chilopa</i> . |
| 8 ^o <i>Shi Chokwe wa tusasa</i> . | 16 ^o <i>Chisanga</i> = <i>Chimba actuel</i> . |

Chilufya „chamata yabili“, le 3^{ème} Chiti Mukulu.

Le nouveau roi *Chilufya* dirigea la caravane vers l'Ouest. Ils traversèrent le Chambeshi au «*Chikulu*», près d'une plaine appelée «*Lupulu*». Ils suivirent la rive gauche de la rivière *Karungu* en la remontant, et arrivèrent à l'embouchure d'une petite rivière appelée «*Milando*». Ils y fixèrent leur campement pour la nuit. Deux des conseillers du roi eurent une aventure curieuse. *Kabwa* (le petit chien), un *mwina Mwansa*, était muet, mais avait le don de sentir les bêtes, les chasseurs le suivaient. Ce même soir, *Kabwa* sentit l'odeur d'un phacochère, les chasseurs le poursuivent et le tuent. L'endroit fut reconnu favorable pour construire le village royal. C'est pourquoi l'on dit que c'est *Kabwa* qui a découvert l'endroit.

L'autre conseiller, nommé *Kayaï*, en voulant se laver à la rivière *Karungu*, sentit une forte odeur non loin de là. Il se rendit à l'endroit d'où venait l'émanation. Il y découvrit sur un rocher un crocodile en putréfaction. Le crocodile étant le totem de la famille royale, l'endroit fut choisi comme site du village royal.

Les «Babemba».

Les chefs Baluba trouvèrent dans ce pays les Babemba d'origine très ancienne du Buluba. Ils étaient sans organisation et sans force. Leur petit chef était «*Mulopwe wa bantu*». Les Baluba leur dirent: «C'est nous qui sommes les „*Mulopwe wa bantu*»». Désormais nous appellerons votre chef de «*Kaleleya*» (le faible). Vous tous, vous êtes des Ba Musukwa, des Basukuma, des Bafipa (termes de mépris) parce qu'ils se servaient de leurs dents pour fabriquer des étoffes d'écorces. Les Baluba s'emparèrent bientôt de tout le pays des Babemba. Il y eut fusion des races. Peu à peu les Baluba perdirent leur nom pour recevoir celui de Babemba.

Fusion des 2 races et quelques départs.

Le vieux catéchiste raconte: «Mon ancêtre paternel était un des conseillers de *Chiti Mukulu* (*Chilufya*). Son totem était la pluie (*Mwina Mfula*). Or, au pays même de la Mission de Malole, à la rivière Bwambi, les aborigènes Babemba d'autrefois étaient des Bene Mfula dont les chefs des grandes familles étaient: *Mwendera*, *Matulunga*, *Mulondola*, *Kashoba*. Le roi dit donc à mon ancêtre paternel: Tu es un *Mwina Mfula*, va donc t'établir dans la colonie des Bena Mfula Babemba! C'est ce qu'il fit. Il lia même amitié avec les aborigènes du même totem. Il épousa une des femmes de la cour de *Mwendera*. *Mwendera* de son côté fit de même. Les autres aborigènes Babemba s'éloignèrent et allèrent au pays de Nsumbwa, vers Tabora, et au pays de „Kabuta“ au lac Mweru. Bien des années après quelques-uns de ces émigrants revinrent au pays après avoir adopté la langue des étrangers, ce sont les Baheke. Ils fabriquent des bracelets et font le commerce. Ils sont actuellement dans les villages de Kalupa, Chipowe et Kangwa⁴».

⁴ Avant de continuer plus loin l'histoire de nos Baluba devenus Babemba par la fusion des races, il est bon de signaler quelques petits faits.

¹⁰ Les Baluba avaient désignés un grand de la cour du roi pour soumettre la tribu des *BenaMwanga*. Cet homme s'appelait *Mukoma*. *Mukoma* à la tête d'une petite armée, les soumet et en prend l'occupation en devenant chef, mais refuse de payer tribut à *Chiti Mukulu*. *Chiti* va le déloger. *Mukoma* s'enfuit et va mourir à la colline «Chinganbo», au pays des BaNyika, tout près des Bafipa. Le nom de cet endroit est *Mwenso* ou *Mwenzu* (la peur), parce que *Mukoma* s'est sauvé de peur.

²⁰ *Sokolo* était chef Muluba de sang royal, fils de *Kashinda* et de *Na-Mukonda*. Un jour, il s'enfuit et alla chercher refuge chez les BaMambwe dont il devint grand chef. C'est un des descendants de ce *Sokolo* du nom de *Musanya* = *Kampinda*, qui a joué un triste rôle dans l'histoire, sous *Chitapankwa*.

³⁰ *Kafwimbi*, chef des Beba, avait autrefois lors de l'arrivée des Baluba un grand village dans l'Oubemba, à la rivière Miaba. Ce village était dans la région du Bulumbwa. Il dut s'enfuir avec ses troupeaux de vaches considérables. Il est surnommé à cause de cela *Kafwimbi wakulika ne ngombe wa Bulumbwa*.

⁴⁰ *Fiborya*. Voici les principaux emplacements de villages (*fiborya*) avant l'arrivée des conquérants Baluba. Ce sont donc des *fiborya* d'aborigènes: Chimbungulubwe; Cha Mpumpa, Chitimba, Chifutu-Kalonge nsangu, Chinika, Lwanga, Champompo, Namukulika, Kampinda.

On remarque que les aborigènes d'autrefois, avant la venue des Baluba, étaient torgerons. On trouve encore des restes de leurs anciens fours, un peu partout. On a même trouvé quelques haches et pioches: elles sont différentes de forme de celles des

Mulenga-Pokiri, le 4^{ème} Chiti Mukulu.

Le successeur de *Chilufya*, fut son jeune frère *Mulenga-Pokiri*. Le seul fait que la tradition a conservé est qu'il s'est battu avec les Balangâshi venus du Saïli. Ceux-ci étaient appelés par *Pilula* chef des Bafipa qui voulait se venger de la razzia que *Nkole wa Mapembwe* lui avait faite en lui enlevant son troupeau de vaches pour ensevelir dans une des peaux la dépouille mortelle de *Chiti*. Les Balangâshi traversent le Chambeshi près du village actuel de Kaseke, et présentent le combat. *Chubili*, commandant de *Mulenga-Pokiri*, se mêt à la tête d'une petite troupe de Babemba, les attaque, et finalement les mêt en déroute. Ce fut un sauve-qui-peut général de la part des Balangâshi. *Chubili* les poursuit jusqu'au Bufipa. Les Balangâshi sont presque tous massacrés. *Chubili* les mutile affreusement et remplit des paniers de têtes coupés et de pudenda militum. Les prisonniers de guerre apportent cela à *Pokiri* comme trophée de guerre. *Chubili* meurt en route, en revenant du Bufipa. On le surnomma le «Panier de têtes» = *Kaseke ka mitwe*, et le «Vaillant qui est mort au Bufipa» = *Mufwa Mjipa*. L'endroit où les Balangâshi avaient traversé le Chambeshi est encore nommé le «Chubili».

Les têtes coupées étaient empalées à l'extrémité des bois qui formaient la palissade de la capitale.

Son titre honorifique: «*Mukata wa pa ngwena*» = Chef respecté de tous à la capitale Ngwena.

Chibengere, le 5^{ème} Chiti Mukulu.

La race devient nombreuse. Il y a des villages à toutes les rivières. Les forgerons forgent des lances, des flèches et des haches.

Sont titre: *Ukupire fyulu shimunchenenne* = Aussi terrible que les fourmis blanches. — *Bukali bwa chensa* = Aux dents toujours menaçantes.

Kasansu, le 6^{ème} Chiti Mukulu.

Il ne régna pas longtemps. Il était vieux et courbé lorsqu'il est monté sur le trône. Sa femme s'appelait *Besa Kasenge*.

Il fut surnommé «*Kasansu kafunikire ku Ngwena*» = La branche sèche qui s'est rompue à la capitale Ngwena.

Chifunda cha busoshi, le 7^{ème} Chiti Mukulu.

Il était petit de taille, mais trapu et ramassé «comme une petite citrouille».

Il fut surnommé «*Shi Chima milombo*». D'une de ses femmes, il mit au

Babemba. On peut même encore de nos jours retracer leurs anciennes cultures: ils cultivaient le long des rivières en faisant de longs tertres parallèles. Ils avaient des troupeaux, contrairement à nos Baluba; les dépressions de leurs anciens kraals sont encore visibles. Ils devaient être chasseurs, car on trouve un peu partout sur les montagnes des endroits où ils polissaient l'ivoire pour en faire des bracelets; le dur granit a fini par être creusé en forme d'auge ou de petits canots par le frottement de l'ivoire. Quels furent les prédécesseurs de ce aborigènes? L'avenir nous le dira peut-être. Il y a quelques années, un Indigène à la source de la rivière Finshe, près de Malole, a trouvé une pièce de fer tout à fait curieuse. Le malheureux s'est empressé de la couper en morceaux pour faire des haches. Dans un autre endroit, à la rivière Kabisha, un indigène aurait ramassé en creusant deux paniers de fers de lance et de flèche, et autres objets.

monde des jumeaux nommés *Funashi* et *Katutwa-kamusula-mpango*. (Un père de jumeaux, on le mettait à nu, et on lui donnait les remèdes appropriés.) On dut donc lui enlever son étoffe, et lui donner les remèdes selon la coutume. Il parut ainsi nu devant son peuple.

Chipasha wa makani, le 8^{ème} Chiti Mukulu.

Surnommé «*Ushipangira wa mweo, nga apangira ninshi afwa*». Celui qui l'attaque est un homme perdu. Roi aimant la discorde. Il tuait sans grave nécessité ses propres sujets. Il fut le père de *Chanda wa mbala*, et de *Luamba lwa ngombe*.

Kapampa Mukulu (le Gros), le 9^{ème} Chiti Mukulu.

Il est mort de la lèpre. On refusa de l'enterrer au cimetière royal de Mwalule. On l'enterra donc à la tête de la rivière Na Nsofu. Son arc et ses flèches n'ont pas été déposés dans la hutte où l'on conserve les restes des rois de l'Oubemba, mais confiés de générations en générations à la femme héritière de Chilolomo, au village de Munuka. Sa première femme fut *Chimanga Kasonde*.

Il fut surnommé:

*Kapampa mubanshi,
Longwe mutumbuka,
E waishire no buta bwa mulalo.*

*Kapampa, toi qui es comme une touffe,
Semblable au gros bambou qui se fend,
C'est toi qui es venu avec la grosse lance.*

Kayula wa nseko, le 10^{ème} Chiti Mukulu.

Il riait gaieusement avec son peuple. Il était aimé de tous, et tous l'aimaient. Il était assis sur une peau de lion.

Il fut surnommé:

*Shi Chikamba cha londe,
Kayula milyango,
Shapala makondo,*

Muka Mumbi Ntamfya.

*Celui qui empêche le lion de nuire,
Inabordable quand il avait fermé sa porte,
Aimant à gratter la bouillie collant à ses
doigts,
Epoux de Mumbi Ntamfya.*

Katongo, le 11^{ème} Chiti Mukulu.

Ce chef surnommé *Chimpolonge* est venu du pays de Nkula pour succéder à *Kayula*. C'était durant la saison des pluies, les rivières étaient débordées, et il n'y avait pas de ponts. Pour traverser les rivières pour venir dans l'Oubemba, il a dû passer sur des barrages artificiels où des pêcheurs avaient fixé leurs nasses, quitte ensuite à mettre les pieds sur de petits tertres pour traverser les plaines inondées.

Ce roi n'était pas aimé. Il trompait son peuple.

Il fut surnommé:

*Katongo, mwana Ngoshe Mukote,
Nchila malilo, nchila mamba,
Ntukirwa
Pe shirya,
Katako
Nimpo lubiro.*

*Katongo, fils de Ngoshe Mukote,
Celui qui traverse les rivières sur des barrages,
Ne m'insulte
Que celui qui est de l'autre rive.
Autrement l'insulteur n'a qu'à dire à sa fesse
Donne moi de la vitesse pour lui échapper.*

Kafula, le 12^{ème} roi.

Rien de remarquable sous ce roi.

Salala „bana bonke“, le 13^{ème} Chiti Mukulu.

Il a tué *Chi Muchocho*, un descendant des *Chimba*, qui lui faisait ombrage. *Salala* était assisté de *Chikutwe* pour se défaire de cet adversaire.

Salala avait comme frère aîné *Mulenga Aliompa* qui avait établi sa résidence au Katumba. Ce *Mulenga* a une rôle d'histoire. De grand matin, il se frottait tout le corps avec du sel. Or, un jour, un *Mu Mambwe* qu'il détenait comme esclave, s'approcha de son maître endormi et passa sa langue sur le bras de celui-ci. Le goût délicieux du sel lui fit délier la langue sur le chant et il se mit à chanter: «*Tata Mulenga waliompa muchele* = Toi, notre chef *Mulenga*, tu es délicieux comme du sel.» L'affaire se répandit par tout le pays. On croyait que *Mulenga* était né ainsi salé dès le sein de sa mère.

Ce *Mulenga* refusait d'aller payer le tribut à *Salala* parce que celui-ci était son frère cadet. Ainsi au lieu d'aller porter le tribut de bière au roi *Salala*, il faisait verser à la source de la rivière *Karungu* des calebasses pleines de bière en disant: «La rivière n'a qu'à lui apporter tout cela.»

Salala fut surnommé «*bana bonke*» = «Que les enfants têtent en toute sécurité.»

Ntamba Lukuta, le 14^{ème} Chiti Mukulu.

Il n'y eut rien de remarquable sous ce règne.

Juste à sa mort, les *Bamambwe* venant du nord font leur apparition pour s'emparer du pays. Ils ont à leur tête les chefs suivants: *Kanga-bakali*, *Lupando*, *Makumba* et *Nyola*. Ils viennent se mettre en rangée de bataille le long du *Luchindashi* rivière de l'Oubemba. Dans l'Oubemba, il y avait de grandes querelles intestines pour savoir qui succéderait au roi défunt. L'occasion était belle pour un prétendant au trône de montrer sa valeur.

Shula Malindi laissant les autres se quereller, réunit ses soldats, passe par le «*Itumba*», pays actuel de «*Katongo Chibwe*» et attaque vigoureusement les *Bamambwe*. Ceux-ci sont mis en déroute. *Nyola*, un des chefs des *Bamambwe* se soumet. *Shula Malindi* en diplomate lui donne le pays de «*kaseka*» au *Luchindashi*. *Lupango* dans sa fuite va mourir à la source de la rivière *Mungwi*. *Kanga bakali* cherche un refuge dans une montagne où il meurt des suites de ses blessures. Cette montagne depuis lors a pris nom de *Kanga bakali*. *Makumba* seul réussit à fuir.

Shula victorieux fait des envieux. On cherche à le tuer. Un jour, on l'attaque à l'improviste et on le transperce de flèches sans fer.

Ce *Shula* était surnommé «*Lupembe Iwa kubamba*» = L'amulette de la chasse.

Sa femme, nommée *Chinukwe*, apprenant la mort de son valeureux mari, ne versa pas un pleur. C'était un sujet d'étonnement de la part de tous. Ils vont ensevelir *Shula*. *Chinukwe* son épouse suit les fossoyeurs et leur dit: «Creusez une grande fosse.» Les fossoyeurs exécutent ses volontés. Le moment venu d'ensevelir la dépouille mortelle de *Shula*, *Chinukwe* descend elle aussi dans la

fosse en disant aux fossoyeurs: «Ensevelissez-moi vivante dans la fosse avec mon mari.» C'est ce qui fut fait.

Chibamba, le 15^{ème} Chiti Mukulu.

Ce prince pour succéder eut à lutter contre deux prétendants: *Chisoka* et *Chishisa*. *Chisoka* était l'adversaire le plus dangereux. Ils avaient chacun leur village de chaque côté du Bwambi à un endroit nommé Pandwe où il a un énorme bouquets d'arbres. Il y eut d'abord combat singulier de corps à corps. Le peuple criait: «Celui qui mettra à terre son adversaire sera reconnu roi de l'Ubemba.» La lutte des deux prétendants fut chaude. Il advint que *Chibamba* renversa son adversaire *Chisoka* en criant: victoire. L'autre de son côté de s'écrier: «Je ne suis pas tombé, mes mains n'ont fait que toucher la terre.» *Chisoka* fut surnommé *Nshiwile* à cause de ce fait. La partie fut déclarée nulle; il fallut en venir aux armes. La forêt de la rivière devint bientôt tout coupé pour servir de bois de fortification pour l'un en l'autre camps. *Chibamba* eut la victoire finale.

Chisoka cha Bakata, le 16^{ème} Chiti Mukulu.

Le successeur de *Chibamba* fut son adversaire *Chisoka cha Bakata* surnommé *Nshiwile*. Il régna un mois, et mourut. Son successeur fut le troisième adversaire *Chishisa*.

Chishisa, le 17^{ème} Chiti Mukulu.

Surnommé *Ndubwila*. Il fit justice à *Shula Malindi*. L'épouse de celui-ci, *Chimukwe*, enterrée vivante, avait deux fils: *Katongo Chibwe* et *Muombo*. *Chiti Mukulu* leur donna le pays de «Itumba» en disant: «Ce pays sera désormais votre pays, aucun fils de race royale ne viendra désormais succéder dans votre pays, et vous serez des *bena nongo* (= totem des marmites).»

Lwipa, le 18^{ème} Chiti Mukulu.

Celui-ci avait suscité l'envie des vieux. Il avait devancé les vieux prétendants sur le trône.

Il fut surnommé «*Chachila mabyalwa*» = Celui qui supprime les vieux. «comme une plante qui mûrit avant d'autres sepiées plus tôt».

Mutale wa Mankobwe, le 19^{ème} Chiti Mukulu.

Surnommé: «*Shikaseka buchenche na bumbi munda*» = Celui qui rit un peu, mais a d'autres pensées dans le cœur.

Il trompait son peuple.

Kabemba, le 20^{ème} Chiti Mukulu.

Rien à signaler au sujet de ce prince. Il était frère ou cousin de *Kanabesa*. Il fut surnommé «*na bantu mwana-nkole*» = Je suis le vrai Mubemba. J'ai beaucoup de gens, moi le fils de *Nkole*.



Die soziale Organisation Indonesiens und Ozeaniens.

Von Dr. EDWIN M. LOEB.

Als ich vor einem Jahre an der Universität von Kalifornien arbeitete, faßte ich den Plan, eine Studie über die soziale Organisation der Batak und Minangkabau Sumatras zu schreiben. Das erstere dieser beiden benachbarten Völker hat eine klar entwickelte patrilineale Organisation, das letztere bekanntlich eine matrilineale. Während ich mich zu jener Zeit wohl imstande fühlte, ihre Sitten mit einiger Genauigkeit zu beschreiben, hatte ich Jahre hindurch gezögert, meine Meinung über die Gründe und Ursachen dieser Sitten zu äußern. Beide Völker haben Klassen, Clans, Kreuzvetterehe, Meidungsgebote und sogenannte „joking relationships“, das eigenartige Vertraulichkeitsverhältnis zwischen Männern und Frauen bestimmter Verwandtschaftsgrade, und die Batak haben überdies Totemismus. Das sind tatsächlich alle die wohlbekannten Züge primitiver sozialer Organisation, über die seit MORGAN und TYLOR so viele Polemiken geführt wurden. Zuletzt schrieb ich doch die Studie, die in zwei Teilen im „American Anthropologist“ publiziert ist¹. Für alle Details und die genauen Belege der folgenden Ausführungen möchte ich auf diese genannte Arbeit verweisen.

Vor drei Jahren besuchte der für soziale Organisation interessierte deutsche Gelehrte Dr. PAUL KIRCHHOFF die kalifornische Universität und arbeitete dort einige Zeit. Er hatte eine Studie über bestimmte Stämme Südamerikas vollendet. Gleich mir selbst interessierte er sich sehr für die Sitte der sogenannten *cross-cousin-marriage* und viele Stunden verbrachten wir zusammen in freundschaftlichem Meinungsstreit. Ich verfocht die Ansicht, daß diese Sitte, wie fast alle Sitten primitiver Völker, sich von Stamm zu Stamm verbreitet hatte; er meinte, daß die *cross-cousin-marriage* überall durch unabhängige Erfindung entstand und daß wir durch das Studium einer genügenden Anzahl von Beispielen zu dem „Ursprung“ der Sitte kommen können. Über die Ansichten Dr. KIRCHHOFF's² werde ich am Ende meiner Ausführungen noch mehr zu sagen haben. Sie sind nicht nur mit großer Ge-

¹ Patrilineal and Matrilineal Organization in Sumatra: The Batak and the Minangkabau. „American Anthropologist“. N. S. vol. 35 (1933), 16—50.

² KIRCHHOFF hat zwei Artikel über soziale Organisation veröffentlicht: „Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas“ und „Verwandtschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat“. Die Artikel erschienen in der „Zeitschrift für Ethnologie“, 63. und 64. Jahrgang.

lehrsamkeit und großem Geschick ausgedrückt, sondern sie bilden auch ein gutes Beispiel für die evolutionistische Denkart (obwohl Dr. KIRCHHOFF Evolutionist gewiß nicht sein will) in ihrem Gegensatz zur historischen. Der Kulturhistoriker will zunächst nicht feststellen, wo eine Sitte entstand, noch auch wie sie entstand; denn diese Fragen mögen vielleicht für immer unbeantwortbar bleiben. Seine Aufgabe sieht er für das erste hauptsächlich darin, der Verbreitung des in Frage stehenden Elementes nachzugehen und festzustellen, mit welchen anderen Elementen es gemeinsam vorkommt. Dann kann er die allgemeine Verbreitungsrichtung dieses Komplexes von Elementen auf einer Karte einzeichnen. So haben sich im Lichte unserer gegenwärtigen Kenntnis viele Kulturelemente von Indien nach Hinterindien, Indonesien und Ozeanien verbreitet. Es ist unnötig zu betonen, daß der Ursprung dieser Kulturelemente wahrscheinlich nicht gerade in Indien lag und ihre Ausbreitung auch nicht in der Südsee ihr Ende gefunden hat.

Bekanntlich hat sich ein großer Komplex von materiellen und religiösen Kulturelementen von Indien in die Südsee verbreitet. Meiner Meinung nach, welche sich auf linguistische und andere Zeugnisse stützt, haben die oben erwähnten Züge der sozialen Organisation denselben Weg eingeschlagen. Wie viele andere vernünftige Meinungen, ist auch diese durchaus nicht originell. So vermutete KROEBER schon 1923, daß die Verwandtschaftssysteme von Australien, Neuguinea und Melanesiens einen einzigen Ausgangspunkt hätten. HOCART kam 1925 zu der Überzeugung, daß das *cross-cousin-marriage*-System der Tamilen des südlichen Indiens nicht nur von den Singhalesen zu den Wedda Ceylons gebracht wurde — bei diesen drei Völkern waren die Verwandtschaftsbezeichnungen die gleichen —, sondern daß es auch bis nach Fidschi drang. RADCLIFF-BROWN sprach 1927 von dem drawidisch-australischen Verwandtschaftssystem, welches in seiner einfachsten Form aus der *cross-cousin-marriage* besteht und sich seiner Meinung nach bis Fidschi verbreitete.

Ich möchte nun eine ganz kurze Skizze von der sozialen Organisation der Batak und der Minangkabau geben, um die zu behandelnden Elemente zu illustrieren, und werde dann auf deren historische Verbreitung zurückkommen.

Die Batak. Heute leben etwa 600.000 Batak im nördlichen Sumatra. Sie teilen sich in eine Anzahl linguistischer Gruppen, von denen die Toba und die Karo die bedeutendsten sind. Die soziale Organisation und selbst die Namen ihrer Clans sind überall so ziemlich die gleichen. Die Batak werden von Dorfhäuptlingen regiert und es besteht eine geringe Tendenz zur Bildung von Staaten, außer dort, wo direkter Hindu-Einfluß herrscht. Die Radjas oder Dorfhäuptlinge sind keine autokratischen Herrscher, sie müssen sich an die Landessitte halten und ihre Anordnungen bedürfen der Bestätigung durch die Versammlung aller erwachsenen Männer des Dorfes. Macht sich ein Häuptling unbeliebt, so verlassen ihn seine Untertanen und stärken die Macht eines seiner Rivalen. Die Häuptlingschaft ist in einer Familie erblich und geht je nach der Eignung vom Vater auf den Sohn oder den jüngeren Bruder über.

Frauen haben theoretisch keine Stimme in der Verwaltung und sind von allen im Gemeindehaus abgehaltenen öffentlichen Versammlungen ausgeschlossen. Oft jedoch findet eine ältere Schamanin Gelegenheit, in einer öffentlichen Versammlung zu sprechen und ihre Ansichten werden aufmerksam angehört.

Eine Besonderheit der Verfassung der Batak ist, daß die Herrscher oder Radjas immer aus einem bestimmten Clan gewählt werden und sie wiederum ihre Frauen aus einem bestimmten anderen Clan nehmen müssen. Der erstere Clan ist der älteste in jedem Dorfe und wird der Herrscherclan genannt. Die Männer des zweiten Clans nehmen wieder ihre Frauen aus dem Herrscherclan. Wahrscheinlich hatten, wie HEINE-GELDERN vermutet, die Batak ursprünglich nur zwei Clans, welche eigentlich Klassen waren, und die Ehe bestand aus einem Austausch zwischen den beiden Klassen.

Die Batak-Gesellschaft zerfällt in die Klasse der Häuptlinge und ihrer Verwandten (den Adel), die Gemeinen und die Sklaven. Sklaverei ist bei den Batak, wie bei allen sogenannten „patriarchalen“ Völkern, eine alte Einrichtung.

Die Batak-Clans, die mit dem Sanskritwort *marga* bezeichnet werden, sind infolge der geänderten Lebensbedingungen so verfallen, daß es heute bei den meisten Batak-Gruppen schwierig ist, die Zahl der Clans festzustellen und die Clanexogamie nicht mehr streng beobachtet wird. Während die Karo fünf Hauptclans haben, welche in kleinere Clans unterteilt sind, scheinen die Toba ursprünglich nur zwei große exogame Clans gehabt zu haben.

Im Batak-Land waren die Clans früher territoriale Einheiten, aber mit der Bildung von Dorfstaaten wurde jedes Dorf zu einem Gemisch aus verschiedenen Clans, unter denen der älteste der herrschende blieb. In Palembang bedeutet das malaiische *marga* „Distrikt“ und bei den Garo sind die Clans noch immer an Territorien gebunden.

Im allgemeinen heiraten die Batak Frauen, welche weder ihrem eigenen Clan noch dem ihrer Mutter angehören. So darf bei den Karo die Frau nicht nur nicht dem Clan des Vaters entnommen werden, sondern auch nicht dem der Mutter des Mannes. Da aber die Befolgung dieser Regel die *cross-cousin-marriage* unmöglich machen würde, so dürfte sie jüngerer Ursprungs sein. Denn die Tochter des Mutterbruders ist die natürliche Gattin für jeden Batak, ungeachtet der Tatsache, daß sie zum Clan seiner Mutter gehört.

Die südlichen Batak haben noch Züge von Totemismus in Verbindung mit ihrer Clanorganisation. Bestimmte Clans sollen von Tieren abstammen, die als zu dem Clan gehörig betrachtet werden und von den Clanmitgliedern nicht gegessen werden dürfen.

Levirat und Sororat werden bei den Batak noch strenger beobachtet als selbst das System der *cross-cousin-marriage* und sind wahrscheinlich von noch höherem Alter. Nach der restlosen Zahlung des Brautpreises geht die Frau in das Eigentum des Clans ihres Gatten über und ist verpflichtet, nach seinem Tode einen seiner älteren Brüder, Neffen oder Söhne zu heiraten. Vielweiberei ist erlaubt, doch wenn der Erbe die Frau nicht heiraten will, so ist er zumindest verpflichtet, für ihren Unterhalt zu sorgen.

Die gegenwärtige Heiratsordnung der Toba ist in dem einen Worte *poriban* zusammengefaßt. Ein Mann soll sein *poriban* heiraten; das ist erstens die jüngere Schwester seiner Frau, zweitens die Tochter seines Mutterbruders, drittens jede Frau aus dem Clan seiner Mutter und seiner eigenen Altersklasse. Alle diese Frauen nennt ein Mann *poriban* und steht mit ihnen auf einem vertraulichen Fuße. Anderseits meidet ein Mann seine Schwestern, die älteren Schwestern seiner Frau und die Töchter der Schwester seines Vaters; alle diese betrachtet er als Schwestern.

Bei den Drawida Südindiens ist eine Ehe mit der Tochter der Schwester des Vaters ebenso erlaubt wie die mit der Tochter des Mutterbruders. Das gleiche gilt für Australien und Fidschi. Diese symmetrische oder vollkommene Form der *cross-cousin-marriage* ist vermutlich die normale und ursprüngliche. Die Batak behaupten, daß es früher, als sie noch weniger zahlreich waren, erlaubt gewesen sei, die Tochter der Vaterschwester zu heiraten. Diese Verbindungen erregten jedoch den Zorn der Götter, weshalb man von dieser Sitte abging.

Meidungssitten und Vertraulichkeitsverhältnis fußen bei den Batak ausschließlich auf dem Verwandtschaftssystem. Leute verschiedenen Geschlechts, die nicht heiraten dürfen, sind füreinander *tabu*, während jene Männer und Frauen, welche heiraten dürfen und vor allem die, welche heiraten sollen, auf vertraulichem Fuße stehen und miteinander scherzen dürfen. Am striktesten wird die Meidung zwischen Brüdern und Schwestern durchgeführt; die Meidung zwischen Schwiegervater und Schwiegertochter und zwischen Schwiegermutter und Schwiegersohn ist von wesentlich milderer Art. Die größte Freiheit herrscht zwischen eigentlichen *cross-cousins*. Unter Leuten desselben Geschlechtes gibt es weder Meidungssitten noch besondere Vertraulichkeitsverhältnisse.

Infolge der Tatsache, daß sich bei den Batak die Clanzugehörigkeit in männlicher Linie vererbt, ist unter den Eingebornen die Fiktion entstanden, die Batak hätten ein „Patriarchat“, und dieser Fiktion wurde von Ethnologen Glauben geschenkt. So nehmen die Batak an, daß erstens die Regierung ausschließlich in den Händen der Männer liegt, zweitens die Nachfolge in Ämtern und das Vererben von Eigentum nur in männlicher Linie erfolgt, drittens Frauen nicht nur kein Eigentum besitzen, sondern selbst Eigentum sind und als solches gekauft und in die Ehe verkauft werden. Die Idee der Eingebornen ist, daß „eine Frau als Kind das Eigentum ihres Vaters ist, als Frau das Eigentum ihres Gatten und nach seinem Tode das seiner männlichen Verwandten“.

Die dritte Annahme ist in Wirklichkeit nicht richtig, hat sich aber bis zu einem gewissen Grade entwickelt, um mit den beiden vorhergehenden Annahmen übereinzustimmen. Die Batak selbst sind sich dieser Tatsache bewußt, wenn sie einen Teil des Brautpreises zurückhalten, indem sie sagen, „die Frau ist kein Büffel, daß sie gekauft werden muß“.

Im Gegensatz zu der üblichen Vorstellung von einem „Patriarchat“ sei hier kurz festgestellt, daß erstens die Batak von den Frauen keine voreheliche

Keuschheit verlangen; zweitens während es für eine Frau schwierig ist, sich von ihrem Manne scheiden zu lassen, verliert der Gatte ebenso den Brautpreis, wenn er seine Frau ohne Grund verstößt; drittens der ursprüngliche Zweck des Brautpreises war fraglos nicht der eines Kaufes, sondern eine Garantie zwischen zwei Familien, Clans oder Klassen. Gab eine Familie einer anderen eine Tochter in die Ehe, so erwartete sie nach dem System der *cross-cousin-marriage* von dieser eine Tochter als Tausch zu bekommen. Wenn dies geschehen war, wurde der ursprüngliche Brautpreis zurückgezahlt. Selbst heute hängt der Preis, den ein Mädchen einbringt, nicht von ihrem Alter, ihrer Schönheit oder Tüchtigkeit ab, sondern gleicht dem, der für ihre Mutter und Großmutter gezahlt wurde.

Die *Minangkabau*. Nach der Tradition der Minangkabau wurde das Königreich von ALEXANDER dem Großen gegründet. In Wirklichkeit wurde das Königreich von Malayu, welches zuerst in Djambi lag und sich später über die jetzige Gegend von Minangkabau ausdehnt, von Hindu-Kolonisten gegründet und stand im 7. Jahrhundert n. Chr. in vollster Blüte. Der Name Minangkabau erscheint zuerst auf einer aus dem Jahre 1365 stammenden Liste, in der Namen der Länder und Distrikte verzeichnet sind, die dem javanischen Königreich Madjapahit tributpflichtig waren.

Minangkabau war das ursprüngliche Heimatland der Malaien im engeren Sinne. Während etwa eineinhalb Millionen Malaien im eigentlichen Minangkabau blieben, wanderte eine gleiche Zahl in hinduistischer Zeit nach Malakka und nach anderen Küstenplätzen des Archipels. Diese Malaien, oft auch Deuteromalaien genannt, nahmen eine patrilineale Familienform an. Ihre Sprache ist von der heute in ihrer Heimat Minangkabau gesprochenen leicht verschieden.

Es ist nicht möglich, für die Einführung von mohammedanischem Recht und Sitten ein genaues Datum anzugeben. Die Einführung war ein schmerzlicher und langsamer Prozeß, da sie die Überlagerung der mutterrechtlichen Ordnung durch eine vaterrechtliche mit sich brachte. Während gewöhnlich die Mitte des 16. Jahrhunderts als Zeitpunkt für die Einführung des Islams angenommen wird, stellt WILLINCK fest, daß ein großer Teil der Hochländer noch zu Ende des 18. Jahrhunderts unbekehrt war. Zu Anfang des 19. Jahrhunderts fand jedoch die Herrschaft des alten Hindukönigreiches ihr völliges Ende durch den Padri-Aufstand: die Revolte der orthodoxen Mohammedaner gegen ihre noch mehr heidnischen Brüder. Dann kamen die Holländer und rissen die Herrschaft an sich.

Die Regierungsform von Minangkabau ist ihrem Wesen nach mehr stammesmäßig als territorial und die eigentlichen Herrscher des Landes sind Häupter der Clans (*suku*), die *datuq nan berampé*. Diese Häuptlinge empfangen jedoch ihre Anordnungen von niedrigeren Familienräten und sind daher eher Repräsentanten als Herrscher.

Während das *negari*, der Hindu-Distrikt, die fiktive territoriale Einheit ist, liegt die tatsächliche Herrschaft in Minangkabau in den Händen der Clans oder *suku*. In jedem *negari* müssen Vertreter der vier *suku* sein, und die Häupter dieser bilden den höchsten Rat. Der bloße Aufenthalt in einem

negari gibt einem Fremden noch nicht die Bürgerrechte; dazu muß er in einen Clan aufgenommen werden.

Ursprünglich waren vier *suku* oder Clans, die den *marga* der Batak entsprachen, die exogamen Einheiten von Minangkabau. Die Hindu benützten diese Clans vermutlich zuerst zu Verwaltungszwecken. Gegenwärtig haben sich die vier *suku* in eine große Zahl kleinerer Einheiten geteilt, von denen jede einen eigenen Namen trägt. Die einzelnen Viertel eines Dorfes wurden auch *suku* genannt, da jedes Viertel naturgemäß von einer Sippe bewohnt wird und daher die Bezeichnung des *suku* erhielt.

Die vier ersten *suku* waren, als die Hindu kamen, in zwei Teile oder Klassen geteilt, welche nach den *suku* benannt wurden, aus denen sie bestanden. Diese Klassen nannten die Hindu *laras* oder symmetrische Teile.

Die gegenwärtig kleinste unabhängige Verwaltungseinheit in Minangkabau ist die *sa-buah-parui*, welche aus all denen besteht, die von einer gemeinsamen Stammesmutter abstammen. Die *sa-buah-parui* umfaßt die Kinder, ihre Mütter, Tanten, Onkel, Vetter, Großmütter, Großtanten und Großonkel, gewöhnlich bis zur fünften Generation. „Alle jene, welche im gleichen Distrikt leben und die gleiche Grabstätte, den gleichen Wohnort und die gleichen Reisfelder haben.“ Die *sa-buah-parui* lebt in einer Abteilung des Dorfes und hat über sich einen Häuptling oder *panghulu*. Der Häuptling wird aus dem Kreis der männlichen Verwandten der ältesten Frau der Sippe gewählt, wie schon der Name anzeigt, da *hulu* „beginnen“ oder „der Erste“ bedeutet.

Die Sippe zerfällt wieder in Zweige oder Familien, welche *djurai* genannt werden. Jede *djurai* lebt in einem getrennten „Großhaus“ und wird von dem ältesten Bruder der ältesten Frau des Hauses, dem *mamaq*, geleitet, vorausgesetzt, daß der für dieses Amt geeignet ist. Es muß bemerkt werden, daß die Bezeichnung *mamaq* hier wie bei den Karo-Batak Mutterbruder bedeutet und in seinem Ursprung tamilisch ist.

Während die kleinste Verwaltungseinheit die *sa-buah-parui* oder Sippe ist, liegt die wirkliche Staatsgewalt bei den einzelnen *sa-mandehs* oder Individualfamilien, welche ein Mehrfamilienhaus teilen. Ein *mamaq* trifft niemals von sich aus Entscheidungen; wichtige Fragen werden zuerst in jedem Haushalt unter dem Vorsitz der *indua*, der ältesten Frau des Hauses, besprochen und dann erst von den männlichen Mitgliedern der Familie und den *mamaqs*, welche deren Anordnungen zur Ausführung bringen. So müssen, während die Männer die exekutiven Ämter innehaben, alle Angelegenheiten des Staates vorerst die Beurteilung der Frauen erfahren.

Ungleich den Batak legen die Minangkabau auf soziale Unterscheidungen wenig Gewicht. Vor der Zeit des hinduistischen Einflusses gab es tatsächlich wohl kaum eine andere Unterscheidung zwischen den Individuen als den Altersgrad. Gegenwärtig sind die Vornehmen die Angehörigen der ältesten Familien in der Gemeinschaft und stellen deshalb die Hauptwürdenträger. Die Familien trachten, ihre Töchter an Männer aus Familien von gleichem Stand und Alter zu verheiraten.

Ebenso war die Sklaverei den mutterrechtlichen Minangkabau ursprüng-

lich fremd, obwohl sie in den vaterrechtlichen Gemeinden auf Nias und im Batak-Land in Übung stand. In diesen Ländern ging die Sklaverei vor allem auf Krieg und Schulden zurück, beides Einrichtungen, die den Minangkabau fast unbekannt waren.

Das Eigentum wird bei den Minangkabau heute in zwei Klassen eingeteilt: in Kommunaleigentum (*harto pusako*) und Privateigentum (*harto pantjuran*). Wahrscheinlich war seinerzeit alles Eigentum Kommunaleigentum, das von den Sippen besessen und in erster Linie von den Frauen kontrolliert wurde.

Die Ehe scheint in Minangkabau keinen anderen Zweck zu haben, als das beiderseitige Vergnügen am Geschlechtsverkehr und die Kindererzeugung. Weder gewinnt der Mann durch die Frau Vermögenswerte noch die Frau durch den Mann. Durch die Zahlung eines bestimmten Preises belohnt die Frau die Dienste ihres Gatten während der Nacht. Der Gatte kann entweder mit seiner Frau in ihrem *biliks*, dem kleinen Schlafraum des Familienhauses, schlafen oder mit den Männern im Männerhaus.

Die Ehen sind in Minangkabau unbeständiger als irgendsonstwo in Indonesien. Sobald die Besuche des Gatten selten werden und die Familie merkt, daß ihm an seiner Frau nichts mehr liegt, wird die Ehe gelöst. Dann heiraten beide Gatten sobald als möglich wieder. Die erste Ehe eines Mädchens wird von ihrer Familie arrangiert, später verheiratet sich die Frau nach ihrer eigenen Wahl. Die Mädchen heiraten gewöhnlich mit fünfzehn Jahren, und es wird von ihnen erwartet, daß sie zu dieser Zeit noch Jungfrau sind.

Vertraulichkeitsverhältnis und Meidungssitten, ebenso wie die Inzestgesetze, werden in Minangkabau nicht so streng durchgeführt wie bei den Batak. Sie sind aber nichtsdestoweniger von der gleichen Natur. Ein Vater soll seine Tochter nicht lieblosen und Bruder und Schwester sollen sich nicht auffallend miteinander beschäftigen. Die Familiengesetze gelten für den ganzen Clan und alle Clanangehörigen verschiedenen Geschlechtes, welche sich sehr zurückgehalten gegeneinander benehmen müssen. Andererseits ist der Ton zwischen Männern und Frauen verschiedener Clans ein sehr freier, besonders unter Unverheirateten. Ein Unterschied zwischen Minangkabau und Batak ist auffallend. In Minangkabau können sich Burschen und Mädchen, bevor sie verlobt sind, ungehindert miteinander unterhalten, müssen aber, sobald sie verlobt sind, jedes Gespräch und jede Begegnung streng meiden. Bei den Batak hingegen ist die Verlobung nur eine Art von Probeehe.

Theoretisch werden die *sa-buah-parui* oder Sippen von Mann und Frau durch eine Ehe ihrer Mitglieder in keinerlei verwandtschaftliches Verhältnis gebracht. Tatsächlich hat jedoch die Ehe ihren Charakter als Gruppentausch ebenso behalten wie bei den Batak. So wird es nach dem Tode einer Frau für äußerst wünschenswert gehalten, daß der Witwer eine ihrer Schwestern heirate, „damit das Band zwischen den beiden Familien nicht gelöst werde“. Aus demselben Grund gilt es als wünschenswert, daß ein Mann die Witwe seines verstorbenen Bruders heirate.

Cross-cousin-marriage ist von der Sitte nicht vorgeschrieben und die

Verwandschaftsbezeichnungen spiegeln diese Form der Verbindung auch nicht wider. Nichtsdestoweniger kommt es oft vor, daß eine Familie den Sohn des Mutterbruders oder der Vaterschwester als den geeignetsten Gatten für ihre Tochter auswählt. In diesem Falle glaubt die Familie die Gewähr zu haben, daß ihr Schwiegersohn vom gleichen sozialen Range ist wie sie selbst.

In dieser kurzen Übersicht über die sozialen Organisationen zweier sumatranischer Nachbarvölker, der Batak und Minangkabau, habe ich zu zeigen versucht, daß sowohl das vaterrechtliche als das mutterrechtliche eine gemeinsame Form der bilateralen Familie entwickelt hat, daß aber in keinem Falle das System volle Entwicklung erreicht hat. Die Herrschaft liegt bei den Batak ausschließlich in den Händen der Männer und doch wird manchmal im Rate die Stimme einer Frau gehört. In Minangkabau üben die Frauen großen Einfluß auf die Entscheidungen der Regierung aus, aber eine Frau kann niemals *mamaq* oder *panghulu* werden. Bei den Batak besitzen die Frauen kein Eigentum und werden selbst als Eigentum der Männer bezeichnet, obwohl sie weder verkauft noch mißbraucht werden können. Nominell besitzen die Minangkabau-Frauen das gesamte ererbte Eigentum, aber das tatsächliche Verfügungsrecht über den Besitz liegt in den Händen der Männer; die Frauen können keinen rechtskräftigen Kontrakt abschließen und sich nicht einmal selbst verheiraten. Bei den Batak wird die Frau als Sache in die Ehe verkauft, während in Minangkabau der Vorwand gemacht wird, daß die Familie der Frau ihr den Gatten beschafft. Beide Fälle erweisen sich jedoch bei einer Analyse als ein Bestandteil des Frauenaustausches, bei dem eine Frau der einen Familie, Sippe oder Klasse für eine Frau aus der anderen eingehandelt wird. Theoretisch soll die Batak-Frau bei der Verheiratung unberührt sein, während ihre Minangkabau-Schwester erst nach einer langen und bewegten Mädchenzeit einen Gatten nehmen soll. Tatsächlich ist gerade das Gegenteil der Fall. Vermutlich herrschte einst bei beiden Völkern die allgemein indonesische Sitte der vorehelichen sexuellen Laxheit. Von einer tatsächlichen Versklavung eines Geschlechtes durch das andere ist jedoch weder bei den Batak noch bei den Minangkabau irgendeine Spur zu finden. Die Arbeitsteilung ist überall in Sumatra genau die gleiche wie auf Borneo oder auf den Philippinen.

Offenbar gab es eine Kraft, welche in Sumatra die beiden einander entgegengesetzten Gesellschaftsformen geschaffen hat. Doch diese Kraft oder dieser Einfluß darf weder in einer soziologischen Notwendigkeit gesucht werden, noch in den Wirkungen lokaler Sitten, noch in irgendeinem zufälligen oder auch tiefer verwurzeltem historischen Prinzip, wie das Levirat und das Sororat, in der geschlechtlichen Arbeitsteilung oder schließlich in dem patrilokalen bzw. matrilokalen Wohnsitz. Vielmehr müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf das richten, was ein absoluter Beweis der Ausbreitung sozialer Einrichtungen (wie Klassen, Clans mit Vater- und Mutterfolge, Exogamie und Meidungssitten, Totemismus und *cross-cousin-marriage*) vom südlichen Indien nach Hinterindien, durch Indonesien, Neuguinea und Australien, nach Melanesien und mit einigen letzten Resten bis in das fernste Polynesien zu sein scheint.

Verwandtschaftsbezeichnungen. LOWIE veröffentlichte zuerst im „American Anthropologist“ 1928 eine Klassifikation der Verrwandtschaftssysteme, die er in vier Kategorien einteilt. KIRCHHOFF nahm 1932 diese Kategorien in etwas vereinfachter Form wieder auf. Die beiden ersten Typen von Systemen, jenes, in welchem es verschiedene Worte für Vater, Vaterbruder und Mutterbruder gibt, und jenes, welches ein Wort für Vater und ein anderes für Vaterbruder und Mutterbruder hat, interessieren uns hier nicht, da keines von ihnen für Ozeanien typisch ist. Die beiden übrigen Typen, der malaiische Typ MORGAN's (der Generationstyp Polynesiens) und der *cross-cousin*- oder Clantyp, finden sich abwechselnd in ganz Indonesien. In Übereinstimmung mit MORGAN und im Gegensatz zu RIVERS und KIRCHHOFF glaube ich, daß der Clantyp der jüngere der beiden ist und sich von Indien aus zusammen mit dem Clansystem ausgebreitet hat. In dem letzteren, auf dem Generationsprinzip beruhenden Verwandtschaftssystem, werden Vater, Vaterbruder und Mutterbruder mit demselben Worte benannt und Clangenossen werden mit *Cousins* identifiziert. In dem Clanverwandtschaftstyp gibt es ein gemeinsames Wort für Vater und Vaterbruder, aber eine verschiedene Bezeichnung für Mutterbruder. Clangenossen sind *Parallel-cousins* gleichgesetzt, d. h. den Kindern von zwei Brüdern oder Schwestern, aber von *cross-cousins*, den Kindern von Bruder und Schwester, unterschieden.

Der Beweis dafür, daß sich das Clansystem von Indien nach Indonesien und Ozeanien verbreitete, liegt nicht nur im Formkriterium, wie zuerst von HOCART und RADCLIFFE-BROWN festgestellt wurde, sondern auch in der Identität der Worte, die von den Drawida und bestimmten Völkern mit austro-nesischer Sprache verwendet werden. So ist im Tamilischen und Singhalesischen das Wort für Mutterbruder *mama*, was die allgemeine drawidische Bezeichnung für diesen Verwandten ist. Wenn die Indonesier ein altes und ursprüngliches Clansystem hätten, würde man erwarten, daß sie auch ein eigenes Wort für Mutterbruder besäßen. Demgegenüber verwenden aber die Minangkabau das Wort *mamaq*, die Karo *mamak* und die Mentaweier *ka-mam-an*. Die drawidischen Worte für ältere und jüngere Clangenossen stehen nicht nur in Indonesien allgemein in Gebrauch, sondern sie kommen auch bei Melanesiern, die das Clan- und *cross-cousin*-System haben, sowie auf Fidschi und Neukaledonien vor. Die singhalesischen Bezeichnungen für die Verwandten sind *akka* und *nangi*, die der Batak *haha* und *angi*.

Die Verbreitung der *cross-cousin-marriage*. Im folgenden will ich die soziale Organisation der Gond, eines typisch drawidischen Volkes in Zentralindien, skizzieren. Bei den Maria Gond von Bastar ist der Stamm in zwei Klassen, *A* und *B*, geteilt. Diese Klassen sind wieder in totemistische vaterrechtliche Clans unterteilt, von denen in der Klasse *A* neunzig und in *B* neunundsechzig sind. Die Klassen und daher auch die Clans sind exogam. So sagen die Leute aller Clans von *A*, daß sie entweder *Bhaiband* oder *Dadabhai* zueinander sind; die erste Bezeichnung bedeutet Brüder und die zweite *Parallel-cousins*, die Söhne von Brüdern. Hingegen stehen alle *A*-Leute im Verhältnis von *mambhai* oder *akomam* zu den *B*-Leuten. *Mama-bhai* heißt Sohn des Mutterbruders und *akomama* zeigt an, daß alle

Clans den gleichen Großvater mütterlicherseits hatten. So ist hier, wie bei den Batak, die *cross-cousin-marriage* die normale Eheform (bei den Gond ist die Vetterehe noch symmetrisch), aber die Frauen der richtigen Altersklasse und der entsprechenden Clans haben alle den Namen von *cross-cousins* angenommen und sind alle in Betracht kommende Ehepartner. Und wieder findet, wie bei den Batak, die Weigerung, einen wirklichen *cross-cousin* zu heiraten, soziale Mißbilligung.

Früher war eine Ehe zwischen der Tochter des Bruders und dem Sohn der Schwester am häufigsten. Noch immer denkt ein Mann, daß er ein Recht auf die Tochter seiner Schwester für seinen Sohn besitzt, da seine Familie ja seinerzeit ein Mädchen der Familie ihres Gatten gab und diese daher ein Mädchen zurückgeben sollen. Wenn das Mädchen jemand anderen heiratet, verlangt der Mutterbruder eine Entschädigung. Eine Entschädigung wird auch dann gefordert, wenn ein Bruder sich weigert, seine Tochter dem Sohn seiner Schwester zu geben.

Die soziale Organisation Indonesiens muß zusammen mit der von Südostasien behandelt werden, da die beiden Gebiete, wie HEINE-GELDERN nachgewiesen hat, eine kulturelle Einheit bilden. In diesem Gebiete fehlen Clans bekanntlich den Andamanesen und den Eingebornen von Borneo, Celebes und den Philippinen. Alle diese Völker haben das Generations- oder polynesisches System der Verwandtschaftsbezeichnung. Die Mentawei-Insulaner haben zwar keine Clans, aber sie haben die Clanterminologie, wie sie die benachbarten vaterrechtlichen Stämme von Nias besitzen.

Clans finden sich unter den meisten Völkern des Festlandes, mit Ausnahme der Hochkulturvölker auf Nias, im größeren Teile von Sumatra (einschließlich der Batak, Gayo und Minangkabau) und in Ostindonesien.

Mutterrechtliche Clans sind am stärksten bei den Garo, Khasi und Synteng von Assam, bei einigen Moi-Stämmen von Südostasien, bei einigen Stämmen Formosas und in Minangkabau.

Matrilineale Klassen kommen bei den Garo vor und patrilineale bei den Angami-Naga von Assam. Vermutlich hatten sowohl die Batak als auch die Minangkabau Klassen. Sonst fehlen, soweit wir es heute beurteilen können, in Indonesien Klassen.

Totemismus findet sich bei den Khasi, bei einigen Naga-Stämmen und einem Teil der Bodo-Völker in Assam. Manche Batak-Clans sind ebenfalls totemistisch und vielleicht auch einige der Gayo sowie manche Clans auf Nias. Am stärksten sind die totemistischen Züge in Ostindonesien, wo sie auf Ambon, Ceram, Buru, Halmahera und Aru vorkommen.

Cross-cousin-marriage findet man gewöhnlich bei jenen Völkern Südostasiens, die Clans haben, während sie bei den Völkern ohne Clans in der Regel fehlt. In Assam haben die Mikir patrilineale Clans, und ein Mann muß die Tochter seines Mutterbruders heiraten. Dieselbe Regel gilt für die mutterrechtlichen Khasi und Garo. Die Ehe mit der Tochter des Mutterbruders findet sich sowohl bei den vaterrechtlichen Batak als auch den Stämmen von Südnias und symmetrische Vetternheirat bei den mutterrechtlichen Minangkabau.

Die Ehe mit der Tochter des Mutterbruders finden wir ferner in Ostindonesien, auf Flores, Sumba und den Molukken. Sie kommt auf Ceram, Tanimbar und den Kei-Inseln in Verbindung mit patrilinealen Clans vor. Symmetrische *cross-cousin-marriage* findet sich in bestimmten Gegenden von Flores, auf den Inseln von Keisar oder Makisar, auf Aru, Lete, Moa und Lakor.

Soweit ich die Verwandtschaftsbezeichnungen von Neuguinea und Australien kenne, fehlen ihnen drawidische Worte. Die Verwandtschaftssysteme sind jedoch in ihrer Form den drawidischen ähnlich.

Vaterrechtliche Clans findet man in Neuguinea in der Gegend der Torres-Straße und nördlich der Humboldt-Bay; sonst sind matrilineale Klassen allgemein. In Britisch-Neuguinea kommen vaterrechtliche Clans vor, während die Banaro von Deutsch-Neuguinea Klassen mit Frauentausch haben.

Ungeachtet der Tatsache, daß das Heiratssystem von Neuguinea mehr auf dem Austausch von Frauen zwischen den Klassen zu beruhen scheint als auf dem Austausch von *cross-cousins*, hat WIRZ gezeigt, daß die sozial-religiöse Organisation des südlichen Holländisch-Neuguinea auffallend ähnlich der von Australien ist. Die *Dema*, die Ahnengeister der Marind-anim, entsprechen den *Alcheringa* Australiens. Während sie in halb menschlicher, halb tierischer Gestalt auf Erden lebten, begründeten sie die gegenwärtige Organisation der Klassen und vaterrechtlichen totemistischen Clans. Tänze, magische Riten und die Kopfjagd wurden von den *Demu* eingeführt, welche heute von maskierten Tänzern dargestellt werden und deren Stimmen in den Schwirrhölzern und Flöten gehört werden. Totemismus wird mit der Tatsache erklärt, daß alle Menschen, Tiere, Pflanzen und andere Dinge von demselben Schöpfer-*Dema* stammen und daher blutsverwandt sind. Ähnlich wie nach dem Glauben des östlichen Indonesiens waren Himmel und Erde ursprünglich männliche und weibliche *Dema*. Von diesen beiden stammen *Dema Seb* und *Dema Sami* ab, welche die Klassen gründeten. So empfing Neuguinea seine soziale Organisation offenbar von Ostindonesien und gab sie seinerseits wieder an Australien weiter.

In Australien betrachtet RADCLIFF-BROWN sein System des Typus 1 als fundamental. Dieses umfaßt symmetrische *cross-cousin-marriage* und ein entweder matrilineales oder patrilineales Zweiklassensystem. Die zwei Klassen können in vier Phratrien unterteilt sein oder die Abteilungen haben gar keine Namen.

In Melanesien haben die Völker der an Neuguinea grenzenden Gebiete, die Neukaledonier und die Küstenbewohner von Fidschi typische Formen der *cross-cousin-marriage*.

So hat MALINOWSKI die asymmetrische *cross-cousin-marriage* der Trobriand-Insulaner beschrieben, bei denen die geeignetste Partie, die auch beschlossen wird, solange die Verlobten noch Kinder sind, die zwischen dem Sohn eines Mannes und der Tochter seiner Schwester. Die Trobriand-Insulaner haben matrilineale Totemclans, und während die Tochter der Schwester des Vaters die günstigste Partie ist, wird die Schwester des Vaters

und jede Frau aus dem Clan des Vaters *tabu* genannt und darf geheiratet werden. Ehen mit der Tochter des Mutterbruders sind selten. *Cross-cousin-marriage* wird auch von den Wagawaga von Südost-Britisch-Neuguinea und von Tabetube, einer Insel östlich Neuguineas, berichtet.

Neukaledonien hat patrilineale Totemclans und ein System einer auf Austausch beruhenden *cross-cousin-marriage* mit Kinderverlöbnis. Ein Knabe heiratet die Tochter seines Mutterbruders und seine Schwester den Sohn ihrer Vaterschwester. *Cross-cousins* werden *boru* genannt, das indonesische Wort für Mädchen, während jüngere Brüder und Schwestern *padi* heißen, ein Wort, das dem drawidischen *angi* entspricht. Wie in Indonesien, tauschen Familien beim Abschluß eines Vertrages, so auch des Verlobungsvertrages, Pfänder aus.

Wie bei den Batak, wird sowohl der Clan der Mutter als der des Vaters in Betracht gezogen, und wir haben daher ein matrilineales und ein patrilineales Rechnen. Der Mutterclan ist jedoch weniger wichtig als der Vaterclan. Die Ehen bestehen aus einem ständigen Austausch von Gatten zwischen dem Clan des Vaters und der Mutter; denn für jedes Mädchen, das aus dem Clan der Mutter genommen wird, muß von dem Vaterclan ein Gegenwert bereitgestellt werden. Findet dieses System einmal sein Ende, so verfallen die Pfänder und wir haben eine Kaufehe.

Symmetrische *cross-cousin-marriage* kommt in Fidschi als eine relativ späte Einführung vor. Dies geht aus der Tatsache hervor, daß sie bei den fortgeschrittenen Küstenstämmen viel gebräuchlicher ist als bei denen des Inneren, wenn sie unter letzteren überhaupt vorkommt. Das System wird aus Vanua Levu und von den Koro-Küstenstämmen von Viti Levu berichtet. Während in dem eigentlichen clanlosen Fidschi Klassen fehlen, ist das auffallendste Charakteristikum der benachbarten Lau-Inseln die Zweiteilung aller politischen Gruppen. Auf Viti Levu existiert Totemismus, obwohl er für die Heiratsregelung ohne Bedeutung ist; die Totems vererben sich in männlicher Linie. Gemäß dem *Mbau*-System der Verwandtschaftsbezeichnungen, wie es uns von BASIL THOMSON berichtet ist, sind die Namen für ältere und jüngere Clangenossen oder Parallel-cousins, *tuaka* und *tathi*, drawidischen Ursprungs. Mutterbruder und Schwiegervater heißen *ngand-ina*.

Die gesamte soziale Organisation der zentraleren Teile von Melanesien ist bis jetzt nur unvollkommen bekannt. Auf den Banks-Inseln und auf den nördlichen Neuhebriden herrscht ein matrilineales Zweiklassensystem, aber auf den Salomonen gibt es viele Clans. Auf der Salomonen-Insel Florida sind sechs Totemclans. Jeder Clan wird nach dem Totem benannt, das von seinen Angehörigen nicht gegessen werden darf, da es für einen Ahnen gehalten wird. Totemismus ist auch das wesentliche Kennzeichen der Santa-Cruz-Inseln. Es erscheint evident, daß Clan- und Klassenorganisationen, oft in Verbindung mit Totemismus, bestehen blieben, *cross-cousin-marriage* selten ist und Tauschehe noch seltener. Daher ist die Entdeckung THURNWALD's, daß im Buin-Distrikt von Bougainville Clangenossen Frauen tauschen und das Verwandtschaftssystem vom *cross-cousin*-Typ ist, sehr bezeichnend. Ebenso ist das System von Ambrym mit seiner Vierteilung und der Ehe zwischen *cross-*

cousins zweiten Grades ähnlich RADCLIFF-BROWN's II. australischem. Tatsächliche *cross-cousin-marriage* findet sich auf Tanna und Aniwa in den Neuhébriden und auf Guadalcanar in den Salomonen.

Wie es nur selbstverständlich ist, sind Rudimente der Clanorganisation, wenn auch nur in funktionsloser Form oder als *survivals*, von Melanesien bis nach Polynesien gedrungen. So haben auf Tonga die Vornehmen die Sitten der Fidschi-Leute nachgeahmt und bei ihnen ist die *cross-cousin-marriage* eine Pflicht. In dieser Klasse soll ein Mädchen den Sohn der Schwester ihres Vaters heiraten. Ebenso ist der Semitotemismus von Samoa wohlbekannt; ein Mensch ißt dort nicht das Tier, das er als die Reinkarnation seines persönlichen Schutzgottes betrachtet. Endlich gibt es in Polynesien Spuren einer Zweiklassenorganisation; zwei große politische Gruppen fanden sich in alter Zeit auf der Marquesas-Insel Hiva Oa und entsprechende politische Zweiteilungen gab es auf Hawaii, Niue, Raratonga und der Osterinsel.

Eine Frage, welche leichter zu stellen als zu beantworten ist, bezieht sich schließlich auf Gebiete außerhalb von Ozeanien, die auch *cross-cousin-marriage* und Clanorganisationen haben. Sollen die sozialen Organisationen von Afrika und Amerika als selbständige Erfindungen angesehen werden? Eine Behandlung dieser Frage fällt aus dem Rahmen dieser Ausführungen und ich will nur kurz die möglichen Verbreitungsrouten andeuten.

Wenn das drawidische System von Indien nach Ostafrika drang, so wäre es über die Indonesier von Madagaskar gegangen. Deshalb ist es von Bedeutung, daß bei den Hova die Kinder zweier Brüder oder von Bruder und Schwester heiraten sollten, während den Kindern zweier Schwestern eine Heirat streng verboten war.

Die Clanorganisation und die *cross-cousin-marriage* der Nordwestküste von Nordamerika wurde oft als in ihrem Ursprung asiatisch betrachtet. BRIFFAULT meldet *cross-cousin-marriage* von einer Anzahl von Stämmen des nordöstlichen Asiens einschließlich der Ainu, Tschuktschen, Korjaken und Giljaken. Noch bezeichnender ist seine Erwähnung der Tatsache, daß die Aleuten mit Vorliebe die Tochter ihrer Onkel heiraten.

Dennoch scheint die Clanorganisation sowohl von Nord- wie Südamerika hauptsächlich in den zentralamerikanischen oder peruanischen Gebieten höherer Kultur entstanden zu sein und sich nach Nord und Süd verbreitet zu haben, wobei sie nur die isolierten Völker vermied. Daher müßte für eine Einwanderung asiatischer sozialer Organisationen nach Amerika eine transpazifische Verbreitung angenommen werden.

Mit dieser Annahme, daß soziale Einrichtungen eine weltweite Verbreitung gehabt haben können, füge ich nur der Theorie KROEBER's ein weiteres Glied an. Dieser hervorragende Ethnologe schrieb in seinem Buche „Anthropology“ 1923, daß in der ganzen Welt Exogamie und Totemismus, Mutterrecht und Vaterrecht, Mehr- und Zweiclansysteme, alle enge Verbindung miteinander zeigen. Zu diesem angenommenen Komplex habe ich noch die *cross-cousin-marriage* hinzugefügt.

Andererseits wurden in der Vergangenheit jeder dieser Sitten verschiedenartige „Ursprünge“ zugeschrieben. So soll Totemismus aus dem Suchen nach

einer Vision und dem Schutzgeist hervorgegangen sein, Clan und Clanterminologie von Levirat und Sororat herkommen, wie R. LOWIE vermutet, und die *cross-cousin-marriage* von der Ehe eines Mannes mit der Schwester seines Vaters oder der Tochter des Bruders seiner Frau, wobei der Sohn später an die Stelle des Vaters trat, und die Tochter der Vaterschwester oder des Mutterbruders heiratete. Diese Methode des Überganges wird von KIRCHHOFF angenommen.

Die Beantwortung der Frage nach dem einfachen oder vielfachen Ursprung liegt in der Verbreitung der Sitten. Kein Ethnologe würde z. B. behaupten, daß die *cross-cousin-marriage* bei jedem Drawida-Stamm Südindiens selbständig entstanden sei. Ohne Zweifel werden viele den linguistischen Beweis annehmen und eine direkte Verbindung dieser und anderer Sitten, zumindest von Indien bis Fidschi, zugeben.



Neue Beiträge zur Ethnographie der Nor-Papua (Neuguinea).

Von P. JOSEPH SCHMIDT, S. V. D., Murik, P. O. Madang, New-Guinea, Australia.

(Schluß.)

IX. Masken und Ähnliches.

In diesem Paragraphen will ich noch einige Arten der Masken zusammenstellen, die bei den verschiedenen Gelegenheiten gebraucht werden. So sind diese Ausführungen Ergänzung zum Vorhergehenden.

a) pot moran.

Ich habe schon oben an mehreren Stellen den Ausdruck *pot moran* in dem Sinne zu interpretieren versucht als „Objektivierung eines bestimmten

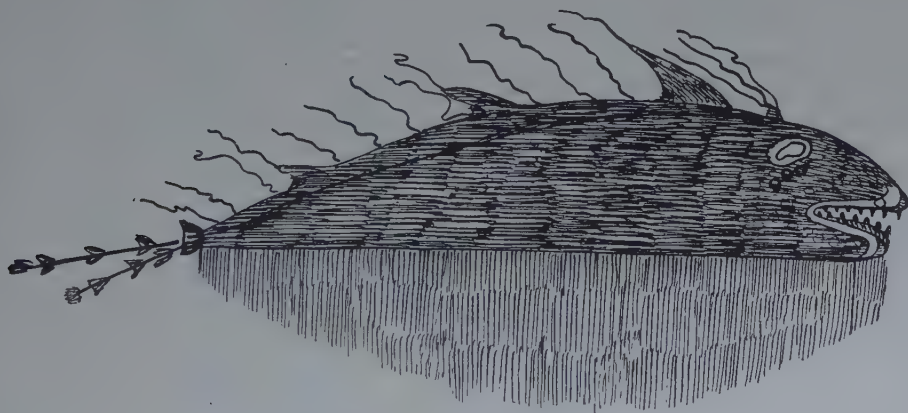


Abb. 23. *bageva-karuk*-Maske.

(Gezeichnet von PH. OSEGA.)

Geistes“. Zum *pot moran* gehören in den meisten Fällen zwei Gegenstände: eine Flöte als Stimme und eine Maske als Gesicht des Geistes. Im nachfolgenden möchte ich nur die Masken berücksichtigen. Solcher Masken des *pot moran* gibt es mehrere.

1. *bageva karuk* (Abb. 23). Diese Maske ist ein *pot moran* der *Ania*-Sippe von Aramot.

2. *akuárén-Maske* (Abb. 24 und 25). Meist gehen zwei von diesen Masken herum, wenn das Verbot, Kokosnüsse zu holen, aufgestellt wird. Bei dieser Gelegenheit wird auch wohl die unter 1 angegebene *bageva-karuk-Maske* gebraucht.

3. *kanabán-Maske* (Abb. 26). Dieser Maske ähnlich sind die *vatakapuro-Maske* und die *káurén-Maske*.

4. *Voun nor-Maske*. Diese Masken sollen, sagt man, nur Tanzmasken sein, die sonst keinen anderen Zweck haben. Ihr Häuptling ist *Vaak*. Ihr Platz

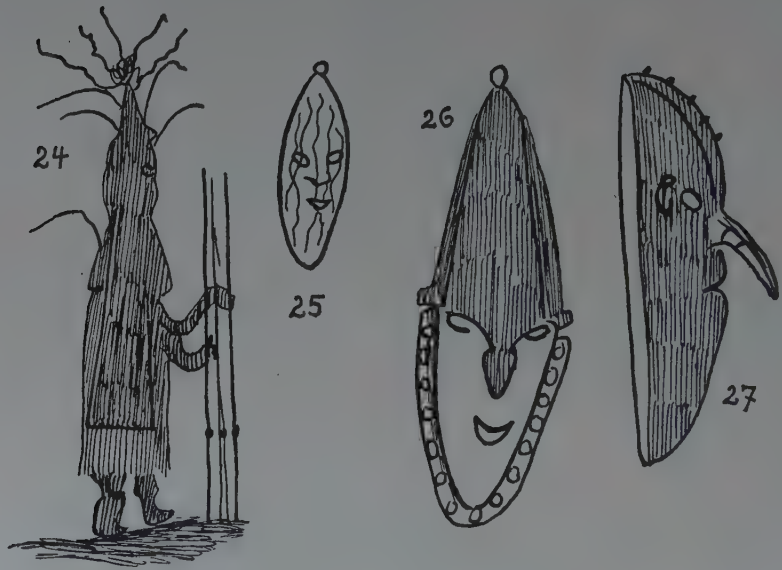


Abb. 24—27: 24 und 25. *akuárén-Masken*; 26. *kanabán-Maske*; 27. *voapéin-Maske*.

(Gezeichnet von B. SAKARA.)

ist bei Kopar am Sepik. Von dort werden sie für den Tanz gerufen. In Murik hat nur das Dorf Djanaimob diese Masken, dessen Bewohner darin tanzen. Die anderen beiden Dörfer haben die Masken nicht.

5. *voapéin-Maske* (Abb. 27). Diese gleicht der *igbrag-Maske*.

6. *igbrag-Maske* (Tafel II, Abb. 28 *a* und *b*; *a* = Frontansicht, *b* = Profil). — Am 26. Mai 1924, abends gegen 9 Uhr, riefen die Murik-Leute die *igbrag* von Darpoap herbei. Mit sämtlichen *brag*-Flöten gingen sie an die See und spielten auf den Flöten einen besonderen Ton (= Stimme der *igbrag*). So wurden die *igbrag* heran- und in die Flöten geholt. Die *igbragmot* (*igbrag*-Geister) sind Wassergeister und wohnen an mehreren Plätzen in der Lagune. Von den Murik-Plätzen sind sie schon alle weggeholt. Jetzt holt man sie nur noch aus den Karau-Dörfern.

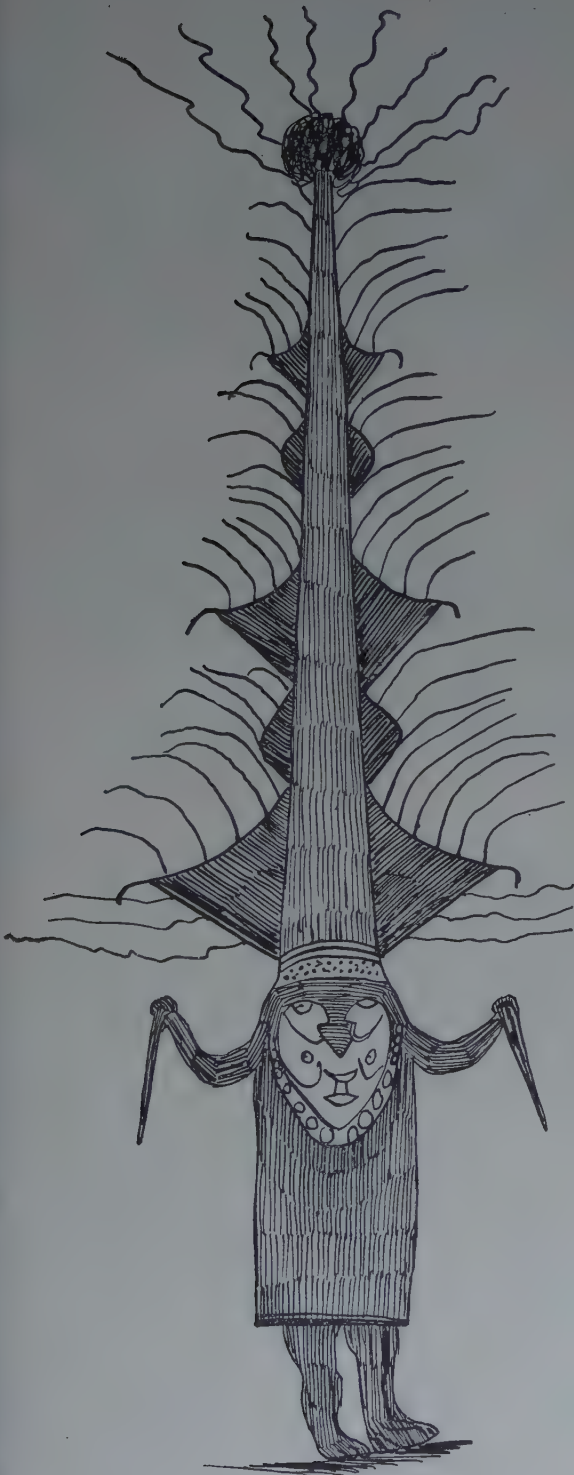


Abb. 29. *möröb*-Maske.
(Gezeichnet von PH. OSEGA.)

7. *möröb*- (= Geister-) Maske (Abb. 29). Die *möröb* einer jeden Sippe (*poang*) sind fast gleich von Aussehen, jedoch haben sie verschiedene Namen. Ebenso haben die Flöten und Blasinstrumente der einzelnen *poang* verschiedene Namen, obwohl sie äußerlich ein gleiches Aussehen haben. Die Namen sind verschieden, weil die Stimmen und darum auch die Geister verschieden sind. Jede *poang* (Sippe) hat ihr eigenes *pot moran*, und darum haben auch die einzelnen Geister verschiedene Gesichtsmasken. Der Geist könnte ja sonst in ein falsches Gesicht gehen.

Die *möröb* haben, ähnlich wie die *kandimboag*, früher zusammen hinter Vatam im Busch gewohnt. *Sendam* war ihr Häuptling. Sie sind dann an der Küste entlang gekommen. Den *Sendam* haben sie allein zurückgelassen. Dieser hatte in der Eile sich sehr schlecht geschmückt, während die anderen alle sehr schön geschmückt waren. Die *möröb* gingen dann nach Borbor (ein Dorf an der Küste von Vatam nach Monumbo zu) und tanzten dort im Dorfe. Sie sind dort auch geblieben. Die Karau-Dörfer haben sie im Tanzschmuck geholt, hier in Murik hat man nur die Masken.

Die *möröb* helfen im Kriege. Sie halten den Feind fest, damit er nicht entläuft. Wenn der Feind gut zielt, schlagen die *möröb* die Speere zur Seite, damit sie nicht treffen.

Die verstorbenen Vorfahren gehen auch noch mit den *möröb* in die Masken hinein. Bevor die Leute in den Krieg ziehen, nimmt der Geist der Maske von einem

Mann Besitz. Dieser steht dann auf und sagt voraus, wieviel Feinde sie töten werden. Die *möröb*-Geister sind jetzt immer in den Masken; sie brauchen nicht erst gerufen zu werden. Während des Krieges kommen die Ahnen auch in die Masken zu den *möröb*. Wenn der Krieg zu Ende ist, gehen die Ahnen wieder zum *potkaban* (= Geisterplatz), während die *möröb* in den Masken bleiben.

8. *ombang*-Maske (Abb. 30 a). Die *prübi*- Sippe von Djangaimot hat diese Maske als *pot moran*. Die dazugehörige Geisterstimme ist in einem Blasinstrument (Abb. 30 b), das *kimbör* heißt. Dieses Blasinstrument besteht aus einem Behälter mit Wasser und einem Rohr. Durch das Rohr wird in das Wasser geblasen, so daß das Wasser brodelte.

Ich lasse hier noch eine Mythe über *poakönäg*, der ein *pot moran* war, folgen:

Ein Bruder ging mit seiner Schwester Früchte (eine Äpfelart) holen; sie pflückten viele Früchte und gingen wieder heim. Später kam der *poakönäg*

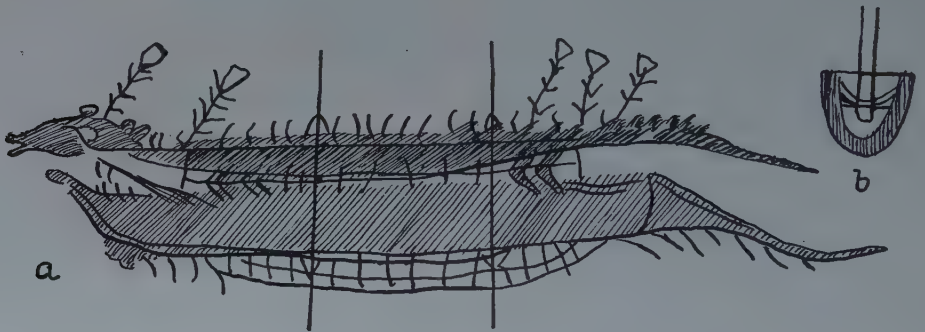


Abb. 30. *ombang*-Maske und Blasinstrument (*kimbör*).

(Gezeichnet von B. SAKARA.)

zu dem Baume und sah, daß jemand Früchte heruntergeholt hatte. Er hatte viele Lanzen bei sich und bewachte nun gut diesen Baum. Er wollte wissen, wer die Früchte herunterholte. Die beiden (Bruder und Schwester) gingen eines Tages wieder zu dem Baume. Die Schwester kletterte hinauf, um Früchte zu pflücken. Plötzlich kam der *poakönäg* und sah das Mädchen auf dem Baume. Sie sah den *poakönäg* auch und erschrak. Sie dachte bei sich, wie soll ich ihn rufen: Bruder, Vater oder Freund? Der *poakönäg* sagte: „Ich bin kein Bruder, Vater oder Freund.“ Sie rief dann: „Mein Mann“, und *poakönäg* sagte: „Ich bin dein Mann, ich heirate dich.“ Sie stieg dann vom Baume herunter und die drei (Schwester, Bruder und *poakönäg*) gingen zum Dorfe des *poakönäg* (*pot kaban* = Geisterplatz, Stammplatz). *poakönäg* und die Schwester (von jetzt an nennen wir sie seine Frau) gingen voraus; der Bruder kam nach und weinte. *poakönäg* und seine Frau sahen einen Kokosbaum und *poakönäg* sagte: „Dein Bruder soll hinaufklettern.“ Er kletterte hinauf und warf drei Nüsse hinunter. Die beiden tranken jeder eine Nuß und gingen weiter. Der Bruder stieg dann vom Baum herab, machte seine Nuß auf, trank sie und ging den beiden nach. Die drei kamen ins Dorf des *poakönäg* (*pot kaban*). Er ging mit seiner Frau ins Haus; der Bruder blieb draußen und



Abb. 33. *Andena*.
(Gezeichnet von Ph. Osega.)

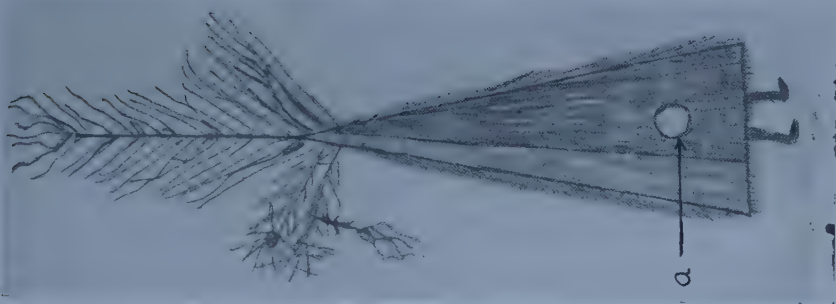


Abb. 31. *kumbun-Maske*.
(Gezeichnet von Ph. Osega.)

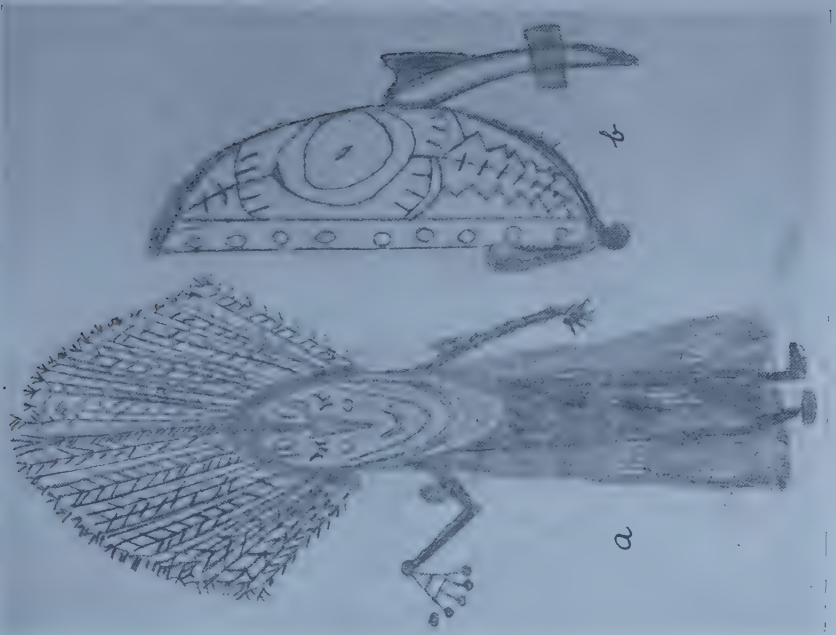


Abb. 28. *igbrag-Maske*.
(Gezeichnet von B. Sakara.)

setzte sich unter das Haus. *poaköndg*'s Frau machte Sago an und kochte ihn. Den halben Sago warf sie hinunter, wie für die Schweine, und der Bruder unter dem Hause aß ihn. So fütterte sie immer ihren Bruder und weinte dabei. Eines Tages sagte sie zu *poaköndg*: „Gehe Fische fangen.“ Er ging und fing nur ganz kleine und kam wieder zurück. Als er fort war, machte die Schwester schnell guten Sago und gab ihn ihrem Bruder; er aß. Darauf gingen beide zum Wasser und sie wusch ihren Bruder. Dann gingen beide ins Haus und blieben dort. Als sie den *poaköndg* zurückkommen hörten, ging der Bruder wieder schnell unter das Haus. Sie sagte zu *poaköndg*: „Warum bringst du so kleine Fische? Gehe etwas weiter und hole große!“ *poaköndg* ging eines Tages weit zum Fischen. Bruder und Schwester nahmen dann viele schöne Sachen von *poaköndg* und gingen zu ihrem Heimatdorf zurück. Sie sagten den Leuten: „Paßt auf; es kommt der *poaköndg*. Nehmt Lanzen und schießt ihn tot!“ Sie hatte noch zu *poaköndg*'s Kopfkissen (weiches Holzstück) gesagt: „Wenn *poaköndg* kommt und mich ruft, gib du Antwort!“ Er kam und das Holzstück gab Antwort. Er ging dann ins Haus und sah, daß seine Frau nicht da war, sondern das Holzstück die Antwort gegeben hatte. Er nahm das Holzstück, zerschnitt es in kleine Stückchen, holte seine Lanzen und ging den beiden nach. Als er ins Dorf kam, schossen ihn die Leute tot.

b) *sömán*.

Wie ich im vorhergehenden schon angegeben habe, spielt der *sömán*-Geist bei der zweiten Einkleidung eine große Rolle. Der *sömán* wohnt in verschiedenen Gegenständen (Maske, Lanze usw.). Die *sömán* sind nach den einzelnen Sippen (*poang*) verschieden und verschieden auch die Gegenstände, in denen er wohnt oder zu denen er Beziehung hat. Dabei zeigt sich, daß der Weg von superstitiösen zu wirtschaftlichen Gedanken nur ein Schritt ist, denn heute bedeutet *sömán* vielfach nur soviel, daß die Herstellung der als *sömán* bezeichneten Gegenstände ausschließliches Vorrecht der betreffenden Sippe (*poang*) ist. Ich gebe dazu folgende Übersicht:

sömán von *Djangaimot*.

1. *Boanóngo poang* und *Boasáp poang*: sollen keine *sömán* gehabt haben. Sie haben jetzt das *gömik* angenommen, das ist ein Geflecht mit Muscheln und vielen Reihen Hundezähnen und zwei Schweinezähnen. Dieses Geflecht wird unten um den Haarzopf gebunden.
2. *Ponénga poang*: hat als *sömán*:
 - a) *jamdar* = Große Kalabasse mit feingeschmücktem Stock. Die Kalabasse ist das Kalkgefäß zum Betelkauen.
 - β) *sun* = eine Tasche mit Schnüren behangen.
 - γ) *kerögöb* = Oberarmband mit Muscheln und drei Reihen Hundezähnen.
 - δ) *gimoarón* = wie beim *katrik poang*.
3. *Pröbi poang*:
 - a) *gömik apó* (groß) = ein Geflecht mit Muscheln und vier Schweinezähnen (zwei in der Mitte, je einer an den Seiten). Das Geflecht kommt oberhalb der Stirn unten an den Zopf.

- β) *gömik gangaan* (klein) = ein Geflecht mit Muscheln und zwei Schweinezähnen.
- γ) *dari sabināun* = ein Handgelenkgeflecht mit Ringen und Hundezähnen.
- δ) *poatāk morān* = Halsband mit drei Reihen Hundezähnen und aneinandergereihten Ringen.
- ε) *nakorāpo* und *savanōmb* = Schildpatt, etwa 8 bis 10 cm lang, rund gebogen und am Oberarm getragen. Muscheln und Hundezähne werden mit Schnüren daran befestigt.
4. *Sapók poang* und *Puriman poang* haben zusammen zwei *sōmān*:
- a) *arān* = ein Sträußlein aus dem Busch mit roten Blumen und einem neuen Kokosblatt. Dazu ein Paradiesvogel gebunden.
- β) *tarēr* = große Halskette, die wie eine Schärpe getragen wird. Sie ist mit Hundezähnen besetzt.
5. *Sarína poang*:
- a) *gömik apo*
- β) *gömik gangaan* } wie beim *Pröbi poang*.
- γ) *mëigö* = ein Flechtwerk mit einem Paradiesvogel und Schweinezähnen daran. Es wird in die Haare gesteckt. Zum Flechtwerk als Ergänzung gehört ein Kanu.
- δ) *bēm* = zwei Stöcke mit rotem Rotang umwickelt und mit vielen Schweinezähnen und einem Paradiesvogel in der Mitte verziert.
6. *Sökip poang*:
- a) *bēm* = dasselbe wie bei *sarína poang* Nr. 5δ.
- β) *nakorābo asáb* = ein Halsband von Schildpatt, ähnlich einem Armband, nur schmaler.
7. *Angram poang*:
- a) *aran*
- β) *tarēr* } dasselbe wie beim *sapók* und *purína poang*.
8. *Ararak poang*:
- a) *sāvanōmb* = ein Kasuarknochen, fein bearbeitet, mit kleinen Armbändern (von rotem Rotang) und Ringen und roten Kräutern (*kandöm*) daran. Er wird in die Haare gesteckt.
- β) *enām* = ein Stock, auf dem ein Stück Baumbärfell gezogen wird; vorne werden Federn befestigt; er wird in den Haarkorb gesteckt.
9. *Kakrik poang*:
- gimoarōn* = ein Geflecht, an dem ein Stück von einem Baumbärfell mit vier Schweinezähnen befestigt ist; hierzu gehört noch das *gömik apo* als eine Sache, die mit dem andern zusammen im Haarkorb befestigt wird.

Heiratsverbote aus dem *sōmān*.

Jene Sippen, welche den gleichen *sōmān* haben, dürfen miteinander nicht heiraten. Demnach darf:

<i>Boanōngo poang</i> nicht <i>Boasāp poang</i> heiraten wegen <i>gömik</i> ,	} <i>gimoarōn</i> ,
<i>Ponenga poang</i> nicht <i>Kakrik poang</i> heiraten wegen	
<i>Ponenga poang</i> nicht <i>Anapān</i> (von <i>Vokunmot</i>) <i>poang</i> heiraten wegen	

Pröbi poang nicht *Arardk poang* heiraten wegen *savanömb*,
Sapök poang nicht *Angram poang* heiraten wegen
Sapök poang nicht *Puriman poang* heiraten wegen } *aran tarér*,
Sarina poang nicht *Sökip poang* heiraten wegen *bém*,
Sarina poang nicht *Pröbi poang* heiraten wegen *gömik apo, gömik gangan*.

Diejenigen Sippen (*poang*), die viele *sömán* haben, gelten als reich. Sie müssen, besonders bei Totenfeierlichkeiten, großes Essen geben.

sömán von Vokunmot.

1. *Kaón poang*:

- a) *mari marin sömán* = Geflecht von Schnüren, mit Muscheln besetzt und vier Schweineezähnen in der Mitte (zwei stehen nach oben und zwei nach unten); es wird über der Stirne unten an den Haarkorb gebunden.
- β) *ivara arán* = *berón* (Holzrinde als Schambinde verarbeitet), mit rotem Rotang durchflochten und an mehreren Stellen mit Muscheln befestigt; vier Schweineezähne und Federn sind darangebunden.
- γ) *paripat* = Stück Baumbärfell mit drei Schweineezähnen daran; es wird auch vorne um den Haarkorb gebunden.
- δ) *amorán urób* = eine lange Halsbandkette (Muscheln aneinandergereiht und dazwischen Schweineezähne gebunden).
- ε) *marób* = aus Schnüren geflochtene Tasche, auf jeder Seite drei Reihen Muscheln und zwölf Schweineezähne.
- ζ) Großes *gömik* = ein Flechtwerk, ganz dicht besetzt mit Hundezähnen und vier Schweineezähnen (in der Mitte zwei und auf jeder Seite ein Schweineezahn); es wird auch oberhalb der Stirne um den Haarkorb gebunden.

2. *Tagavanén* oder *Vāurab poang*:

- a) *masasáp* = *berón* (Schambinde), mit Muscheln besetzt; Streifen von Schnüren hängen darüber mit drei Reihen Hundezähnen in der Mitte, auf der Seite eine Reihe.
- β) *virán* = zwei rote Papageienbälge; an jedem ist ein Schweineezahn befestigt; wird vorn an dem Haarkorb befestigt.

3. *Gaméirón poang*:

- a) *marób* = wie ε) bei *kaon poang*.
- β) *ivara arán* = dasselbe *kaon poang* β.
- γ) *paringakit* = zwei Federn, über Kreuz gestellt und auf jeder Feder sind zwei Schweineezähne; es wird in die Haare gesteckt.
- δ) *prosakám* = zwei Ketten, von denen ein Glied aus Schildpatt und das andere von Muscheln ist. Die Ketten werden in die Ohren gebunden und hängen auf die Brust hinunter.

4. *Kandára poang*:

- a) *gömik* = ein Geflecht, ganz gesteckt voll von Hundezähnen, mit sechs Schweineezähnen in der Mitte; zwei auf jeder Seite. Es wird unten an den Haarkorb gebunden.
- β) *marób* = dasselbe wie *kaon* und *gaméirón poang*.
- γ) *amorán urób* wie *kaon poang* δ.

5. *Im poang*:

- a) *nagatân* = Schnurgeflecht mit Muscheln besetzt. Als Armband um das Handgelenk gebunden.
- β) *marôb* = wie bei *kaon poang* ε.
- γ) *kakrîn* = Kasuarhaare mit sechs Schweineezähnen; unten um den Haarkorb gebunden.
- δ) *savanômb* = drei Kasuarknochen mit je vier Ringen. (In der Mitte einen und auf jeder Seite einen.) Diese werden in die Haare gesteckt.
- ε) *abôg* = zwei Schweineezähne; an diese werden fein bemalte Früchte (aus dem Busch) befestigt und dann in die Haare gesteckt.

6. *Vaâgo poang*:

- a) *gimoarôn* = Baumbärfell mit vier Schweineezähnen; oberhalb der Stirne gebunden.
- β) *berôn*-Stoff = *mal* (Schambinde) aus Holzrinde, hängt vorne und hinten lang herunter; wird über die Schulter gelegt, ist mit sechs Schweineezähnen (unten, in der Mitte und oben) vorn und hinten verziert.
- γ) *mari marin* = dasselbe wie a) bei *kaôn poang*.

7. *Anampân poang*:

- a) *marôb* = wie *kandara poang*.
- β) *gimoarôn* = wie *vaago poang*.
- γ) *berôn* = wie *vaago poang*.
- δ) *gômik* = ganz besetzt mit Hundezähnen und vier Schweineezähnen.
- ε) *enâm* = Stück Baumbärfell mit vier Schweineezähnen (in der Mitte zwei und auf jeder Seite einen).

s ö m â n v o n A r a m o t.

1. *Anarömân poang*:

- a) *berôn* = ein schönes *mal* (Schambinde), mit Schweineezähnen besetzt.
- β) *gôûin* (Morgenstern) = dies ist ein Geflecht mit kleinen Muscheln und vier Schweineezähnen besetzt, das auf den *arân poâp* (Haarkorb) gesteckt wird. (*arân poâp* ist das Flechtwerk, in das die Haare gesteckt werden.)

2. *Kamôr poang*:

- a) *gômik* = Stirnband, mit Hunde- und Schweineezähnen besetzt.
- β) *kamorsömân* = Geflecht, mit Kasuarhaaren und Schweineezähnen besetzt.
- γ) Großes *gôûin* = ein Paradiesvogel, mit vier Schweineezähnen. (Wird hinter das Armband gesteckt.)

3. *Kania poang*:

- a) *gôûin sômân* = Paradiesvogel mit Schweineezähnen. Diese sind neben den Paradiesvogel gebunden und werden hinter das Armband gesteckt.
- β) *gôûin sômân* = Geflecht, mit kleinen Muscheln und vier Schweineezähnen besetzt; dies wird auf den *arân poâp* gesteckt.
- γ) *jandar sômân* = Armband mit drei Streifen; diese sind mit Muscheln besetzt und hängen über das Armband herunter.

4. *Kakrik poang*:

- a) *jandar sômân* = dasselbe wie *kaia poang* γ).

β) *airköbfn* = Kalabasse.

γ) *jandar* = Schildpattkette; diese wird an die Spitze von Kasuarknochen befestigt.

5. *Gaziro poang*:

a) *paringarkit sōmān* = ein Paradiesvogel mit neuem Kokosblatt. Dies wird zusammengeflochten und hinter das Armband gesteckt.

β) *dari sabināun* = aus rotem Rotang; wird mit drei Reihen Hundezähnen unter das Armband geflochten.

γ) *dari sabināun* = dasselbe wie β); nur zwei Reihen Ringe und in deren Mitte eine Reihe Hundezähne.

δ) *taab bungaboar* = bauen (d. h. Baumeister beim Hausbau sein).

6. *Jangamot poang*:

a) *dari sabināun* = rotes Armband aus Rotang geflochten für den Unterarm; auf dieses sind drei Streifen geflochten; mit Muscheln besetzt.

β) *gōmik* = ein Geflecht, an dem Schweinezähne befestigt sind; es wird an den *arān poāp* gebunden.

7. *Möndōmot poang*:

a) *doatakin* = kleine Schnüre aus Haaren geflochten, mit zwei Schweinezähnen daran; wird vor die Stirn gebunden.

β) *taāb* = sie sind Baumeister von *bungaboār taāb* (Männerhaus).

8. *Mazimot poang*:

a) *marōb* = große Taschen, die hier gemacht werden, aber diese *marōb* sind schön mit Muscheln verziert.

β) *beroaran* = ein Stirnband, aus dem *mal*-Stoff verfertigt, mit rotem Rotang durchflochten. Es steht, zwei Hörnern gleich, nach der Seite; an das Ende kommt je ein Paradiesvogel mit Federn dazu.

γ) *gimoarōn* = ein Stück Baumbärfell, in das Schweinezähne gesteckt werden und das auf die Stirn gebunden wird.

δ) *dari sabināun* = Geflecht aus rotem Rotang mit drei Reihen Hundezähnen; für den Unterarm.

Heiratsverbote aus *sōmān*.

Es darf in Aramot:

Unarōmān poang nicht *kamor* heiraten wegen *gōiūn*,

Unarōmān poang nicht *kania* heiraten wegen *gōiūn*,

Gaziro poang nicht *Möndōmot* heiraten wegen *taāb*,

Kania poang nicht *Kamōr* heiraten wegen *gōiūn*,

Kania poang nicht *Unarōmān* heiraten wegen *gōiūn*,

Kamōr poang nicht *Unarōmān* heiraten wegen *gōiūn*,

Kamōr poang nicht *Kania* heiraten wegen *gōiūn*,

Kakrik poang nicht *Kania* heiraten wegen *jamādr*,

Jangamot poang nicht *Vaago* (von *Vokunmot*) heiraten wegen *gōmik*,

Möndōmot poang nicht *Gaziro* heiraten wegen *taāb*,

Mazimōt poang nicht *Gaziro* heiraten wegen *dāri sabāūnin*.

Wenn zwei oder mehrere Sippen (*poang*) dasselbe *sōmān* machen, können sie nicht miteinander heiraten. Es muß aber in Wirklichkeit derselbe Gegenstand sein, nicht etwa bloß der gleiche Name. So sind z. B. *gōmik sōmān* der

Kamor-Sippe und *gömik sōmān* der *Jangamot*-Sippe nicht gleich: Das erste ist ein Stirnband, das zweite ein Band, das an den Haarkorb gebunden wird.

Bei den Einkleidungen bekommen die Kinder die *sōmān* sowohl von der Sippe des Vaters wie auch der Mutter. Darum dürfen die Kinder auch nicht mit Mitgliedern der Muttersippe heiraten, wenigstens nicht, solange die Tatsache (der Heirat und Abstammung) noch frisch im Gedächtnis ist. Wenn schon eine sehr lange Zeit dazwischenliegt, können die Kindeskinde wieder in die Muttersippe heiraten. Doch kann der Vater auch schon vorher dispensieren. Ein Beispiel: PH. OSEGA ist aus der *unarōmān*-Sippe, seine Frau aus der *Kania*-Sippe, wurde aber in der *unarōmān*-Sippe adoptiert und galt also als Mitglied dieser neuen Sippe. OSEGA konnte seine jetzige Frau also auch nicht so ohne weiteres heiraten. Aber sein Vater dispensierte ihn und sagte: „Du darfst sie ruhig heiraten.“

Ein Ehehindernis erwächst auch aus dem Verleihen der Frauen. Männer tauschen ihre Frauen niemals gegenseitig aus. Ein Beispiel: *Kān* übergibt dem *Jān* seine eigene Frau. Die Kinder von *Kān* und *Jān* können sich nicht heiraten. *Jān*'s Sohn X übergibt seine Frau dem *Kān*, und *Kān*'s Sohn Y muß seine Frau dem Sohne *Jān*'s geben. So geht es immer weiter. Die Kinder beider Familien können sich nicht heiraten.

sōmān von Darpoap.

1. *Damēi mēigō*:

- a) *marōb* = Tasche von Bindfaden geflochten, mit fünf Reihen kleinen Muscheln besetzt.
- β) *germamūn* = Paradiesvogel mit zwei Schweinezähnen.
- γ) *vankao sabūk* = Haarkamm mit kleinen Muscheln besetzt und mit Rotang umflochten.
- δ) *enām* = ein Stück Baumbärfell mit zwei Schweinezähnen; wird unten an den Zopf gebunden.
- ε) *goīn* = Geflecht mit Muscheln, Ringen, zwei Schweinezähnen und roten Rosen oben an der Spitze; wird in die Haare gesteckt.

2. *Sendam mēigō*:

- a) *jandār* = Kasuarknochen mit Kräutern umwickelt und in den Zopf gesteckt.
- β) *sūn* = Tasche mit fünf Reihen Muscheln besetzt.
- γ) *āir asaginōmb* = Kalabasse mit Kalkstock.
- δ) *āū morān dāng* = Geflecht von rotem Rotang mit zwei Reihen Muscheln.
- ε) *kaupoān* = Stock, umflochten mit Rotang und mit Muscheln besetzt.

3. *Maronēi mēigō*:

- a) *darīn sabināūn* = Rotanggeflecht um das Handgelenk mit vier Reihen Hundezähnen und vier Reihen Ringen.
- β) *kambék kerögōb* = Rotanggeflecht am Oberarm mit vier Reihen übereinander; die langen Fransen hängen oben darüber; es wird eine Reihe Hundezähne darauf befestigt.
- γ) *kaor poatak* = Ringkette für den Hals.

δ) *porón* = zwei Schildpattringe für die Ohren.

ε) *au morán* = roter Gürtel mit drei Reihen Muscheln und drei Schweinezähnen.

4. *Vandjōmi mēigō*:

α) *gōmik* = Flechtwerk aus Bindfaden, dicht mit Hundezähnen besetzt und zwei Schweinezähnen auf jeder Seite und zwei in der Mitte.

β) *kaupoán* = Stock mit Rotang umflochten und Muscheln besetzt.

γ) *sāl vasoun* = Paradiesvogel mit einem Schweinezahn.

δ) *kerögób gimoarón* = zwei Armbänder für den Oberarm mit drei Reihen Schnüren, Muscheln und Hundezähnen darauf.

ε) *gōmik* = Flechtwerk aus Bindfaden mit drei Schweinezähnen; wird unten in den Zopf gebunden.

5. *Pandjōve mēigō*:

α) *amorán urób* = kleine Muscheln wie eine Perlenschnur um den Hals gebunden.

β) *doatakín* = zwei Haarschnüre (Menschenhaare) mit zwei Schweinezähnen; werden unter das Knie gebunden.

γ) *marób* = Tasche, von Bindfaden geflochten, mit fünf Reihen kleinen Muscheln.

δ) *kapukáp* = langer Kamm mit rotem Rotang beflochten.

ε) *sāvanómb* = Kasuarknochen mit zwei Schweinezähnen; wird ins Haar gesteckt.

Heiratsverbote aus *sōmān*.

Es darf in Darpoap:

Damēi mēigō nicht *Pandjōve* heiraten wegen *marób*,

Sendam mēigō nicht *Vandjōmi* heiraten wegen *kaupoán*,

Vandjōmi mēigō nicht *Sendam* heiraten wegen *kaupoán*,

Pandjōve mēigō nicht *Damēi* heiraten wegen *marób*.

Maronēi mēigō darf vielleicht *Sambéro* in Utamb nicht heiraten, weil beide dasselbe *sōmān* haben. Darpoap und Utamb bildeten früher zusammen eine Ortschaft. Sie haben sich aber später getrennt. Dabei haben sich auch die *mēigō* getrennt (*Damēi* und *Sendam*). Wahrscheinlich haben auch diese beiden dasselbe *sōmān*.

c) *kumbun* - M a s k e.

Abb. 31 (Tafel II; a = Sehloch) zeigt die beiden *kumbun*-Masken. Sie tanzen immer zu zweien, und zwar nachts beim Mondschein (besonders bei Vollmond). Die Kleidung der Maske wird aus dem inneren Trieb des Kokosbaumes genommen; man macht Fasern aus dem Trieb und befestigt sie aneinander. Während die beiden Masken tanzen, sitzen die Leute im Kreise um den Tanzplatz und singen leise mit tiefer Stimme. Einige schlagen dabei die Handtrommeln.

Wer und was *kumbun* ist, sagt am besten die nachfolgende Mythe (*Kumbun's* Frau heißt *Darúa*, seine Schwester *Kanis*, sein jüngerer Bruder *Tāimor*).

Darúa war im *sambaan iran* (=Haus für die Mädcheninitiation) und ihr

Vater bestimmte für sie einen Mann. Die Leute von der Sippe (*poang*) des Mannes halfen Sago machen für das Schlußfest der *Darúa* im *Panis* (= *sambaan iran*). Der Festtag rückte immer näher und *Kumbun* verbarg sich in seinem Hause. Wenn er hinunterging, bestrich er sich mit rotem Baumsaft und hinkte. So machte er es immer, so oft er hinunterging. Er nahm Betelnüsse usw., machte Zauber darüber, gab sie dann seiner Schwester (*Kanis*), damit diese sie zu *Darúa* bringe und diese sie dann kaue. *Kumbun* sagte zu seiner Mutter: „Gehe, hole alle Schmucksachen von *Darúa*!“ Sie tat es und brachte ihm alle Schmucksachen. Er machte Zauber darüber und ließ sie wieder zurückbringen. Der *Kumbun* machte auch Riechsachen fertig für *Darúa* und seine Schwester mußte sie hinbringen. Am Tage, als *Darúa* den *Panis* beendete, brachten die Frauen die *Darúa* zur See, damit sie bade; sie badete den ganzen Tag und die Nacht. Die Frauen schmückten dann *Darúa*. Der *Kumbun* ging auch hinunter, badete und schmückte sich versteckt ganz allein. Alle Schmucksachen, welche die Frauen brachten, paßten *Darúa* nicht. Die Mutter des *Kumbun* brachte die Schmucksachen und alle paßten. Die Frauen sagten dann: „Wir dürfen nichts tun, die Mutter des *Kumbun* soll sie allein schmücken.“ Sie tat es. Am Nachmittag kam *Darúa* schön geschmückt aus dem Hause und setzte sich unten auf die *mëigö* (Gestell). Die Männer tanzten dann vor ihr. Die *Darúa* schaute auf niemand anderen als auf den *Kumbun*, der beim Tanz zuletzt war; er war viel größer als die übrigen. Als es Abend wurde, nahm der *Kumbun* die *Darúa* und beide gingen fort (d. h. sie brannten durch). Am anderen Tage suchten die Leute die *Darúa* und fragten sich untereinander: „Wohin ist die *Darúa*? Gestern Abend ist sie gegangen.“ Der Mann, der für sie vom Vater bestimmt war, bekam sie nicht, deshalb schimpften die Leute auf den *Kumbun*, der sie entführt hatte.

Die beiden kamen nach Gian (Insel Ve, östlich von Keul) und blieben dort. *Darúa* wurde schwanger. Dann gingen die beiden wieder nach dem Festlande (Vatam) und *Darúa* gebar da einen Sohn, und sie nannte ihn auch *Kumbun*. Als sie im Geburtshause war, ging ihr Mann weg nach Kavean (in der Nähe von Avar). *Darúa*'s Sohn wuchs heran. In Kavean war großer Tanz und auch der *Kumbun* tanzte mit. Eine andere Frau liebte ihn dort. Er machte ihr Armbänder (*sömán*)⁵.

Zu dem großen Feste in Kavean waren alle umliegenden Dörfer eingeladen und auch alle Leute von Vatam gingen hin, auch *Darúa* mit ihrem Kinde. Als sie dem Tanze zuschaute, kam sie ganz in die Nähe der Frau des *Kumbun*, die er in Kavean geheiratet hatte. Die Frau hatte die Armbänder an, die *Kumbun* ihr gemacht hatte, und *Darúa* erkannte sogleich, daß *Kumbun* sie gemacht hatte. *Darúa*'s Sohn (*Kumbun*) war ungefähr zwei Jahre alt. *Darúa* sagte zu ihm: „Siehe, der dort tanzt ist dein Vater; fasse ihn an der Hand!“ Der kleine Junge tat es, ging hin, faßte des Vaters Hand und schaute seinen Vater immer an, und der Vater schaute sein Kind an. Die Mutter sah, daß der Vater nicht mit dem Kinde sprach. Deshalb machte *Darúa* Zauber und sang:

⁵ Diese Armbänder kannte jeder, denn sie hatten besondere Marken.

Kumbun de Kumbun déro, ma vamô, ma orôme, nône rômo ma orôme,
Kumbun selbst, Kumbun steht, ich gehe, ich gehe, ich gehe, ich gehe,

Kumbun de, Kumbun déro.

Kumbun selbst, Kumbun steht.

Der Junge schaute zu seiner Mutter hin. Diese winkte ihm. Er ging zu ihr zurück. Beide gingen dann wieder nach Hause (Vatam). Der *Kumbun* sagte dann den Vatam-Leuten: „Wenn ihr nach Hause kommt, macht, daß *Tâimor* die *Darúa* heiratet.“ Als die Leute nach Hause kamen, sagten sie zu *Darúa*: „Du sollst den *Tâimor* heiraten.“ *Darúa* sagte: „Was? Er liebt mich nicht.“ Sie will den Mann nicht, den der Vater früher für sie bestimmt hatte. *Darúa* packte dann alle ihre Sachen zusammen und ging nach Sakab (liegt im Busch). Ihr Sohn blieb in Vatam bei seinem Onkel *Tâimor*. Als der *Kumbun* in Kavean hörte, daß *Darúa* nach Sakab gelaufen sei, fragte er die Leute: „Hat *Tâimor* schon eine Frau?“ Sie sagten: „Nein.“ Er schickte dann *Tâimor* ein *paröb* (= eine Knotenschnur, um eine Anzahl Tage anzugeben), damit er zu ihm käme. *Kumbun* ging ihm am bezeichneten Tage entgegen. Er traf *Tâimor* und den kleinen *Kumbun* und fragte *Tâimor*: „Hast du schon eine Frau?“ Er sagte: „Nein.“ *Kumbun* sagte: „Was machst du denn?“ *Tâimor* sagte: „Immer, sobald ich heiraten will, will die Frau immer wieder nicht.“ Der *Kumbun* ging dann in den Busch und holte alle Sachen (Kräuter usw.), um Frauen geneigt zu machen, und zeigte sie *Tâimor*. Als er alles gesehen hatte, gingen die beiden wieder nach Hause. Der *Kumbun* (der Ältere) nahm einen Knochen vom fliegenden Hunde und blies auf die beiden zu. Da entstand großer Sturm und Regen und die zwei waren sofort zu Hause (d. h. er zauberte sie nach Hause). Am anderen Morgen achtete *Tâimor* gut auf und siehe, es kam ein Mädchen, um Wasser zu holen, und ging dann wieder ins Haus. *Tâimor* ging sofort hinunter, nahm zwei Gräser (die er bezaubert hatte) und legte sie unter die Treppe vor dem Hause des Mädchens. Als sie wieder herunterkam, um Wasser zu holen, kam ihr das Gras unter die Füße und sie fiel hin. Sie stand wieder auf, ging zur See, holte Wasser. Als sie zurückkam, dachte sie immer an *Tâimor*: „Wo ist er wohl, ich habe ihn gestern und heute nicht gesehen.“ Sie rief dann *Kanis*. Diese kam. Das Mädchen fragte sie: „Wo ist *Tâimor*?“ Sie sagte: „Er ist im *kamasan* und schläft. Er ist etwas krank.“ *Kanis* ging und rief *Tâimor*. Er sagte: „Warum rufst du mich?“ Sie sagte: „Ein Mädchen läßt dich rufen.“ Er sagte: „Ich kann nicht, ich bin krank.“ *Kanis* ging dann zurück und sagte dem Mädchen: „*Tâimor* ist krank.“ Das Mädchen sagte: „Gehe noch einmal hin und sage, er solle sofort kommen.“ Sie tat es, aber *Tâimor* wollte nicht. In der Nacht ging das Mädchen selber zu *Tâimor* in den Schlafsack. Sie schliefen zusammen bis zum anderen Morgen. Am anderen Morgen wußten es alle Leute: *Tâimor* hat das Mädchen geheiratet.

Der *Kumbun* in Kavean hörte, daß *Tâimor* jetzt eine Frau hatte. Er schickte wieder ein *paröb*; sie sollten beide (*Tâimor* und der kleine *Kumbun*) kommen. Sie kamen; er ging ihnen entgegen und sie trafen sich auf dem Wege. Der *Kumbun* ging wieder in den Busch, holte alle Sachen für Liebeszauber und gab sie dem kleinen *Kumbun* (seinem Sohne). Dann gingen die zwei

wieder zurück nach Vatam und *Kumbun* blies wieder mit dem Knochen vom fliegenden Hunde, und es entstand Sturm und Regen, und die beiden waren sofort in ihrem Hause. Der *Kumbun* ging dann weiter nach Avar und lebte dort.

X. Varia.

a) *brakém*.

Abb. 32 zeigt ein *brakém*. Das ist ein Zaubergestell, das vorn auf das Kriegskanu gestellt wird. Es soll die Bootsinsassen davor bewahren, daß die Feinde ihnen die Füße mit den Speeren verletzen. Wenn nämlich die

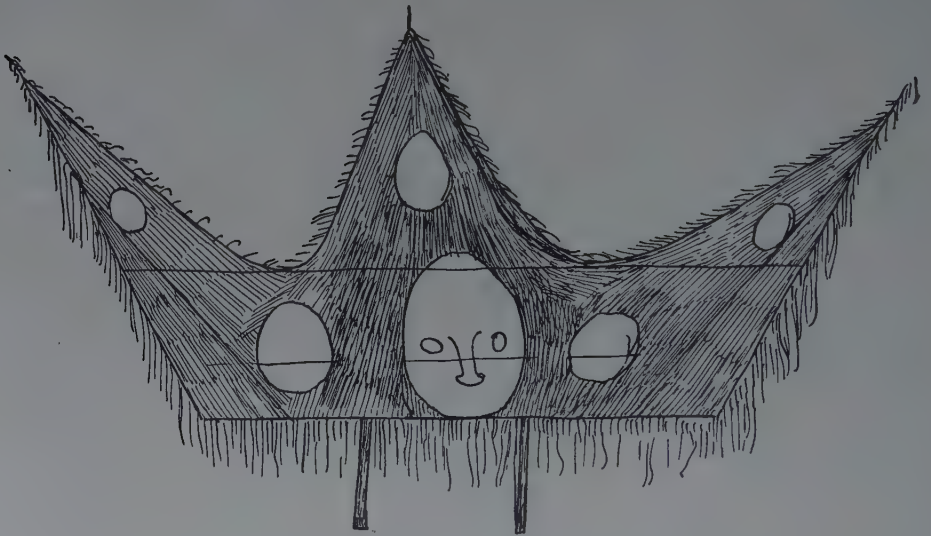


Abb. 32. *brakém* für das Kriegskanu.

Krieger im Kanu an den Füßen verwundet werden, springen sie auf oder zur Seite. Durch diese Unruhe käme das Kanu leicht zum Kentern und dann wäre man den Feinden hilflos preisgegeben.

b) *kandimboag*.

Die *kandimboag* sind höhere Geister. Sie sollen aber alle gleich aussehen. Ihr Oberhaupt ist *Voamek*. Alle *kandimboag* wohnten früher in Boanang (Dorf bei Marienberg). Dort bekam *Voamek* Streit mit *Andena*, *Riboáboa* und anderen *kandimboag*. Der Grund des Streites war folgender: *Voamek* hatte dort eine Fischstelle gehabt. Aber auch die anderen *kandimboag* fischten dort, allerdings ohne seine Erlaubnis. Dadurch entstand ein großer Streit, bei dem *Voamek* den *Andena* mit dem Fische speer in die Schulter traf. Die Folge davon war, daß man sich trennte. *Andena* und *Riboáboa* gingen zur Küste nach Murik. Die Mansep-Leute haben *Andena* gesehen. Er hatte die Nase voll Löcher ⁶.

⁶ Aus diesem Grunde machen Mansep-Leute sich auch viele Löcher in die Nase.

Andena und *Riboáboa* machten ein neues Segelkanu und nannten es *Bariamboan*. Als das Kanu fertig war, bereiteten sie sich vor für eine Fahrt nach Koil. Die Mutter eines jeden fuhr mit. Auch andere Frauen stiegen noch ein. So kamen sie nach Koil.

Auf der Rückreise wurden sie vom Strome nach Mom getrieben. *Andena* ließ seine Frau dort zurück. Auf der Weiterfahrt schliefen alle bei Samap ein, außer *Andena*, der am Steuer war. Als er sie alle schlafen sah, nahm er aus seinen Haaren einen Kasuarknochen und stieß ihn vorne in das Kanu. Das Kanu ging unter. *Andena* nahm seine Wohnung in einem Stück Holz vom Bambusspeerschiff und schwamm in diesem auf dem Wasser. Der Strom trieb ihn in Kaup an die Küste. Er verließ das Holz und wohnte lange in Kaup, und zwar im westlichen Dorfe Boaméin. Später wurde er *Vabag*, ging an der Küste weiter bis Vatam und wurde dort *Sendam*.

Andena hat den Murik-Leuten gezeigt, wie man ein Segelkanu macht. Bei der zweiten Einkleidung steht er am Eingang des Schlafsackes der Wehekandidaten. Wie der *Andena* aussieht, hat PH. OSEGA gezeichnet (Tafel II, Abb. 33).

Zusammenfassend sei hier noch angegeben, welche Aufgaben und Fähigkeiten die *kandimboag* haben:

1. Sie machen die Hunde fähig für die Jagd (Hunde-*kandimboag*); vgl. den nächsten Paragraphen.

2. Bei der zweiten Einkleidung werden sie vor den Schlafsack der Jungen gestellt, damit sie den Jungen helfen, bald eine Frau zu bekommen. — Bei der zweiten Einkleidung stecken sich die Jungen dieselben Gegenstände in die Haare, die früher die *kandimboag* auch in den Haaren gehabt haben.

3. Bei der Kanueinweihung werden die *kandimboag* nach dem Kanu gebracht; sie sollen helfen, daß das Kanu schnell fährt.

4. Die Frauen im *samboán iran* (Frauenhaus) nehmen ihre Zuflucht zu den *kandimboag*, damit die Männer sich in sie verlieben und ihnen nachlaufen.

5. Auch die Mädchen verehren und opfern den *kandimboag*, damit sie bald einen Geliebten bekommen. Sie holen Blätter, reiben die *kandimboag* und sich selbst damit ab, geben dies dann heimlich dem Jungen, den sie haben wollen. Das Ergebnis: er läuft ihnen nach.

Jeder *poang* hat einen bestimmten Baum und einen bestimmten *kandimboag*. Wenn z. B. jemand vorausgeht und er legt Blätter von seinem *kandimboag* an den Weg, so weiß der Nachfolgende gleich, wer vorausgegangen ist. (*Voamek* hat z. B. die Seerose und wilde Betelnußblätter.)

Wenn die Jungen nach der zweiten Einkleidung aus dem *taáb* (Männerhaus) kommen, werden Lieder von den *kandimboag* gesungen — jeder *kandimboag* hat seine besonderen Lieder — und die Eltern schlagen eine Kokosnuß vor den Jungen auf.

c) *Oren masók*.

Die *oren masók* sind *kandimboag* für die Jagdhunde. Es wird ihnen Essen vorgesetzt, damit sie die Hunde für die Jagd tauglich machen. Die in

Abb. 34 von B. SAKARA gezeichneten drei *oren masók* stehen in Djangaimot in dem Hause des Jägers *Andjóm*.

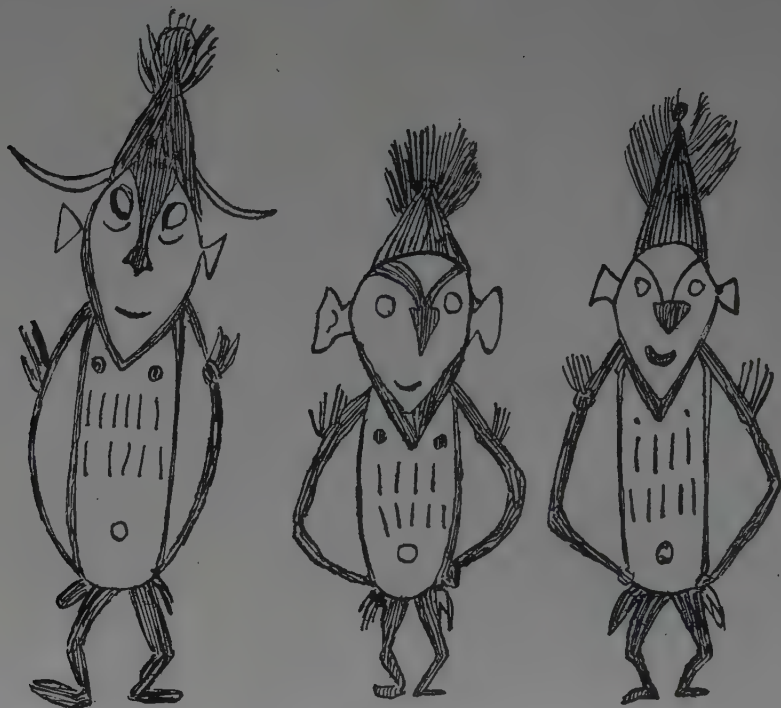


Abb. 34. *Oren masók*.

(Gezeichnet von B. SAKARA.)

d) Mythe von *Karirúm*.

Die Mutter des *Karirúm* sammelte alle Tiere und einen *kandimboag*. Sie machte eigens ein Haus für den *kandimboag* und die Tiere (= Tierseelen). Als sie das Gras schlug, um das Haus zu reinigen, fand sie ein Nest im Grase mit Eiern darin. Der Vogel flog fort vom Neste. Sie nahm die Eier, brachte sie ins Haus, legte sie in eine halbe Kokosschale und setzte diese in einen Topf. Eines Tages schaute sie nach den Eiern. Da sah sie, daß ein Ei ganz schwarz geworden und bald ausgebrütet war. Nach etlichen Tagen schaute sie wieder hin. Da war ein Junges in der Schale. Sie ließ das Vöglein im Topf. Am vierten Tage wollte das Junge den Topf schon umwerfen. Die Mutter sah, daß kein Vogel herausgekommen sei, sondern ein Mensch. Sie gab ihm dann den Namen *Karirúm*.

Die Mutter ging alle Nächte auf die Schweinejagd und nahm dabei die Gestalt einer Schlange an. Sie ging den Wegen nach, auf dem die Schweine liefen. Sie fing immer nur die Eber. Sie machte mit ihrem Schlangenleib einen Bogen auf den Weg, und wenn ein Schwein durchging, ließ sie sich auf das Tier fallen und umschlang es. Sie ließ das Schwein dann liegen und holte es am Tage. So machte sie es immer.

Als *Karirúm* ungefähr achtzehn Jahre alt war, nahm die Mutter ihn mit, um ihm zu zeigen, wie man Schweine fängt. Sie machte es ihm vor, ging in die Schlange und fing Schweine. Dann sagte sie zu *Karirúm*: „Gehe du jetzt einmal in die Schlange und fange Schweine.“ Er ging hinein, fing die Mutter und tötete sie. Die Mutter hatte ihm den Zauber (*tömit*) nicht gesagt, wie man Tote wieder lebendig macht. Er konnte also die Mutter nicht wieder lebendig machen. Sie war tot, nur die Füße bewegten sich noch etwas. *Karirúm* sah dies und dachte: „Jetzt wird die Mutter wieder lebendig.“ Es dauerte lange Zeit, bis die Mutter wieder lebendig wurde und aufstand. Sie sagte dann zu ihm: „Ich habe dir den Zauber nicht gezeigt.“ Dann zeigte sie ihm den Zauber. Dann sagte sie weiter: „Jetzt in der Nacht muß du die Schweine zu fangen versuchen.“ In der Nacht ging *Karirúm* dann hin zu den Wegen, auf denen die Schweine gingen. Er fing ein Mutterschwein, ging nach Hause, weckte die Mutter und sagte: „Ich habe ein Schwein gefangen.“ Am folgenden Tage ging er es holen. Die Mutter sah das Schwein und sagte: „Du hast ein falsches gefangen; weibliche Schweine habe ich nicht gefangen.“ Sie brieten das Schwein und aßen es; auch dem *kandimboag* und den Tieren brachten sie etwas davon. Gegen Abend ging *Karirúm* wieder auf die Schweinejagd. Es kamen viele kleine Schweine, die wollte er nicht; als ein großer Eber kam, fing er ihn. Er war aber nicht stark genug. Der Eber warf ihn beiseite und ging weiter. Als er nach Hause zur Mutter kam, sagte er zu ihr: „Ich fing ein Schwein, es warf mich aber ab und lief weiter.“ Die Mutter sagte: „Warum warf dich das Schwein ab?“ Er sagte: „Ich weiß es nicht.“ Die Mutter wieder: „Hast du deinen Schwanz (gemeint ist der Schwanz der Schlange!) dem Schweine gleich in den After gesteckt?“ Er sagte: „Nein.“ Die Mutter sagte darauf: „Wenn du ein großes Schwein fangen willst, mußt du sofort deinen Schwanz in den After des Schweines stecken.“ Am Abend gingen dann beide zusammen auf den Schweinepfad. Die Mutter sagte zu ihm: „Du mußt dich neben diesen Baum stellen, ich gehe in die Schlange hinein und du mußt gut sehen, wie ich ein Schwein fange.“ Es kam bald ein großer Eber und die Mutter fing ihn; sie steckte ihm den Schwanz sofort hinten hinein und das Schwein war tot. Die Mutter sagte: „Siehe, so mußt du es machen, wie ich es gemacht habe.“ Beide trugen dann in der Nacht das Schwein nach Hause. Am Tage brieten sie das Schwein. Dann bereiteten sie ein großes Essen für den *kandimboag* und alle Tiere, die in dem Hause waren. Am Abend ging *Karirúm* allein wieder auf die Schweinejagd, sah viele, aber er wollte sie nicht. Zuletzt kam ein großer Eber. Den fing er. Er steckte ihm den Schwanz direkt in den After und der Eber war tot. Er ging zur Mutter zurück und sagte: „Ich habe einen sehr großen Eber gefangen.“ Am Tage gingen sie beide und holten ihn, brieten ihn, stellten dem *kandimboag* das Essen vor und aßen auch selbst.

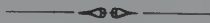
Am folgenden Tage ging dann die Mutter fort, um für *Karirúm* eine Frau zu suchen; sie nahm Kaufsachen mit. In dem Dorfe, wo sie hinging, waren die Mädchen gerade beim Spiel. Sie kam nahe bei den Spielenden vorbei und sah ein sehr schönes Mädchen. Sie faßte das Mädchen bei der Hand und sie gingen mitsammen. Die Frau fragte das Mädchen: „Wo sind dein

Vater und deine Mutter?“ Das Mädchen zeigte auf das Haus, und sie gingen hinein. Die Mutter des *Karirúm* nahm Schweineezähne, band dem Vater einen um den Hals und ebenso auch der Mutter. Die Eltern des Mädchens fragten: „Was soll das bedeuten, was ist los?“ Sie sagte: „Ich suche eine Frau für mein Kind.“ Die Eltern sagten: „Ja, das Mädchen kannst du mitnehmen für dein Kind.“ Die Mutter des Mädchens kochte alsdann Sago; die beiden aßen ihn und gingen fort. Die Mutter sagte dem Mädchen: „Wenn eine Schlange ins Haus kommt, brauchst du keine Angst zu haben, sondern du mußt stark sein und die Schlange hinunterwerfen.“ *Karirúm* kam ins Haus, fing das Mädchen und machte es tot; den Kopf schnitt er ihr ab und brachte ihn den Tieren. Mäuse kamen und fraßen das Fleisch ab. Die Mutter war Wasser holen gegangen. Als sie zurückkam, sah sie das Mädchen tot, sagte kein Wort, war aber sehr traurig. Am anderen Tage ging die Mutter wieder fort, um für *Karirúm* eine andere Frau zu holen. Sie machte es geradeso wie das erstemal. Sie brachte es ins Haus und *Karirúm* tötete es wieder und brachte den Kopf zu den Tieren. So tat er es fünfmal. Zum sechsten Male ging die Mutter fort, um ein Mädchen zu holen; dies Mädchen war sehr, sehr schön. Es hatte beim Spielen eine Schlange in der Hand und jagte die anderen Mädchen mit der Schlange. Die Mutter des *Karirúm* faßte es wieder bei der Hand und fragte es: „Wo wohnen deine Eltern?“ Sie sagte: „Dort im Hause.“ Die Mutter des *Karirúm* hatte eine Tasche bei sich, in der die Kaufsachen waren. Diese Tasche gab sie dem Mädchen zum Tragen. Nun gingen sie zu den Eltern des Mädchens. Sie gab dem Vater und der Mutter wieder einen Schweinezahn. Die Eltern fragten: „Warum gibst du uns diesen Schweinezahn?“ Sie sagte: „Ich suche eine Frau für mein Kind, gebt mir dieses Mädchen.“ Die Eltern sagten: „Nimm es mit.“ Die Mutter des Mädchens machte wieder Sago, die beiden aßen und gingen fort. Die Leute brachten sie auf den Weg und gingen dann wieder zurück. Als beide allein waren, fragte die Mutter das Mädchen: „Hast du nie Angst gehabt vor Schlangen?“ Das Mädchen sagte: „Nein, ich habe keine Angst gehabt.“ Die Mutter sagte: „Gut, du mußt stark sein, keine Angst haben, wenn eine Schlange ins Haus kommt.“ Als die beiden nahe bis an das Dorf kamen, sagte die Mutter: „Gehen wir baden.“ Die Mutter badete, ging fort und sagte noch im Weggehen: „Wenn du gebadet hast, kommst du gleich, du brauchst dich nicht anzuziehen.“ Das Mädchen kam nackt zum Hause. Die Mutter wartete vor dem Hause auf das Mädchen und beide gingen dann zusammen hinein. Die Mutter sagte zu dem Mädchen: „Wenn ich Wasser holen gehe, mußt du stark sein und auf den Betellatten sitzen, die nahe beieinanderliegen und stark sind; in der Zeit kommt *Karirúm*; wenn er dich fassen will, packst du ihn und wirfst ihn hinaus.“ *Karirúm* kam als Schlange, nachdem die Mutter fortgegangen war. Er wollte das Mädchen wieder umbringen und beide kämpften miteinander. Das Mädchen rief nach der Mutter und diese kam angelaufen und sagte: „Hier bin ich.“ *Karirúm* sprang sofort aus dem Hause hinaus, und die Mutter kam hinein und fragte das Mädchen: „Wie geht es?“ Das Mädchen sagte: „Er konnte mich nicht umbringen; ich war zu stark.“ Die Mutter machte dann Sago für den *kandimboag* und die Tiere und das Mädchen

brachte den Sago hin. *Karirúm* war auch dort, sagte aber nichts. Der *kandimboag* und die Tiere sagten: „Es ist ein schönes Mädchen; es hat schönes Fleisch, wir wollen es essen.“ Zu *Karirúm* sagten sie: „Warum hast du das Mädchen nicht getötet? Du willst es wohl heiraten, deshalb hast du es leben lassen.“ Er sagte: „Ich habe lange mit ihm gestritten, es war zu stark, ich konnte es nicht töten.“ Das Mädchen gab den Sago dem *kandimboag* und den Tieren, ging wieder ins Haus und aß mit der Mutter zusammen Sago; den Sago für *Karirúm* bewahrten sie auf. *Karirúm* wartete dann bis zur Nacht und ging ins Haus. Die beiden waren schon schlafen gegangen. Die Mutter schlief nicht, sondern wachte. Sie sagte dem Mädchen: „Wenn *Karirúm* in der Gestalt einer Schlange kommt, mußt du mich rufen, ich schlafe nicht ein. Kommt aber ein Mensch, brauchst du mich nicht zu rufen.“ *Karirúm* kam, aß Sago, ging dann als Mensch in den Schlafsack. Das Mädchen merkte, daß er kam und fühlte nach, ob er als Schlange oder als Mensch käme; er kam als Mensch. Jetzt wollte sie es wie Mann und Frau machen, aber weil *Karirúm* vom Vogel abstammte, konnte er nicht verkehren. Die Frau machte so und er wußte nicht, was die Frau tat; es wurde Tag, und sie machte immer noch so. *Karirúm* ging dann aus dem Schlafsack zu dem *kandimboag* und den Tieren und diese fragten ihn: „Wo hast du diese Nacht geschlafen, du hast wohl bei dieser Frau geschlafen? Wir haben gesagt, du sollst diese Frau töten, aber du willst nicht, du willst sie heiraten.“ Die Mutter fragte das Mädchen: „Habt ihr gut zusammen geschlafen, hat *Karirúm* mit dir verkehrt?“ Sie sagte: „Wir haben es nicht getan, wir haben gut geschlafen.“ Die Mutter sagte: „Ruf den *Karirúm* und geht zusammen in den Garten.“ Beide gingen in den Garten und arbeiteten dort. Als beide wieder nach Hause gehen wollten, sagte sie zu *Karirúm*: „Klettere auf den Betelnußbaum!“ Dann sagte sie wieder: „Nein, ich will hinaufklettern, du nicht.“ Sie kletterte hinauf und *Karirúm* schaute nach oben; sie kam wieder herunter, er faßte sie und verkehrte mit ihr. Beim Pfefferbaum machten sie es gerade so. Sie kletterte hinauf, *Karirúm* schaute wieder nach oben und als sie wieder herunterkam, verkehrte er wieder mit ihr. Die Mutter hatte dem Mädchen gesagt: „Wenn *Karirúm* mit dir verkehrt hat, steckst du Blumen hinter das Armband, dann weiß ich es.“ Als die beiden nach Hause kamen, sah die Mutter es gleich. Die Mutter sagte dann zu *Karirúm*: „So mußt du es machen, deshalb habe ich für dich so viel Arbeit gehabt.“ *Karirúm* ging zu dem *kandimboag* und den Tieren und sie sagten ihm wieder: „Deshalb hast du sie nicht getötet, so so!“ Die Frau gebar dann einen Knaben und sie nannten ihn auch *Karirúm*.

Eines Tages ging *Karirúm* in den Busch. Währenddessen verbrannten die Mutter und die Frau das Haus mit dem *kandimboag* und den Tieren; ein Funke flog zu *Karirúm*. Die Mutter machte Sago, sie (die Mutter und die Frau mit dem Kinde) aßen ihn und gingen dann fort. Für *Karirúm* hatten sie Sago auf die *mëigö* (Gestell) gelegt. Die drei liefen schnell zum Dorfe der Frau. Als *Karirúm* den Funken gesehen hatte, eilte er nach Hause; er sah das Haus brennen und weinte. Dann ging er ins Haus und sah, daß das Haus leer war, daß die drei fort waren. Er aß den Sago, nahm leichtes Holz und schnitzte daraus einen Vogel; zwei Federn steckte er ihm in die Flügel

und gegen Abend ging er fort zum Dorfe seiner Frau. Dort stand ein großer Baum. *Karirúm* setzte sich oben in den Baum. Die Mutter, die Frau und das Kind schliefen in dem Hause in der Nähe des Baumes. Gegen Morgen rief *Karirúm* das Kind *Karirúm* fünfmal. Die Frau hörte das und dachte: „Was, ist *Karirúm* da?“ Sie kroch aus dem Schlafsack, weckte die Mutter und sagte: „Stehe auf, *Karirúm* ist vielleicht da.“ Die Mutter stand auf und horchte. *Karirúm* rief wieder fünfmal *Karirúm*. Die Mutter hörte es und sagte: „Ja, es ist *Karirúm*, er ist hier.“ Als es Tag wurde, flog *Karirúm* zu einem anderen Dorfe; dort waren zwei Schwestern im *panis* (*sambaan iran*) und machten Schürzen. *Karirúm* setzte sich oben auf den Baum, riß sich eine Feder aus und warf sie hinunter. Die beiden Mädchen sahen die Feder und liefen hin, sie zu holen. Die ältere Schwester bekam sie. *Karirúm* stieg dann vom Baume herunter und versteckte sich, kaute Betel, nahm das Gekaute und warf damit nach der älteren Schwester. Er traf sie, und sie sagte zu der jüngeren: „Was machst du?“ Die Jüngere sagte: „Wir sitzen nahe zusammen, ich habe dich nicht geworfen.“ *Karirúm* kaute wieder, warf und traf die jüngere Schwester und diese sagte zur älteren: „Was machst du?“ Diese sagte: „Ich habe es nicht getan.“ Auf einmal kam *Karirúm* hervor. Beide Schwestern liefen zu ihm und die ältere sagte: „Ich will ihn haben.“ Die jüngere sagte: „Nein, ich nehme ihn.“ Die ältere sagte dann: „Wir wollen ihn beide zusammen nehmen.“ Die drei gingen zusammen bis vor das Dorf. Dort sagten sie zu *Karirúm*: „Verstecke dich hier.“ Er versteckte sich. Die beiden Schwestern gingen in das Dorf; niemand war da und die ältere Schwester nahm ein *eröb* und ging *Karirúm* holen. Sie trug ihn unter dem *eröb* ins Haus. Sie versteckten ihn im Schlafsack. Beide Schwestern wurden schwanger; die Frauen sahen es, kamen und fragten: „Wer ist immer zu euch gekommen?“ Die Schwestern sagten: „Wir haben einen Mann aus dem Busch.“ Der Vater machte dann das Schlußfest für seine zwei Töchter und lud alle Leute von allen Plätzen zu dem Feste ein. Alle kamen; auch der kleine *Karirúm* mit Mutter und Großmutter und sie sahen *Karirúm*. Der Vater der beiden Mädchen und diese selbst sagten: „Was, wir haben auch einen *Karirúm* hier, ihr habt nicht allein einen.“ Sie sagten: „Nein, wir kennen ihn, das ist der *Karirúm*.“ Der Vater sagte: „Alle Plätze haben einen Mann mit Namen *Karirúm*.“ Die drei (die Mutter, die erste Frau des *Karirúm* und das Kind) gingen nach dem Feste wieder nach Hause und *Karirúm* heiratete die zwei Schwestern und blieb dort wohnen.



Pronouns and numbers in Iloko.

By MORICE VANOVERBERGH, C. I. C. M., Belgian Missionary.

Summary.

Chapter I: The Pronoun.

I. Personal Pronouns.

1. The Nominative.

2. The Oblique.

II. Possessives.

1. Possessive Adjectives and their use.

2. Peculiarities.

3. Possessive Pronouns.

III. Demonstratives.

IV. Relative Pronouns.

V. Interrogative Adjectives and Pronouns.

VI. Indefinite Adjectives and Pronouns.

Chapter II: The Number.

I. Cardinal Numbers.

II. Ordinal Numbers.

III. Multiplicatives.

IV. Distributives.

V. Fractional Numbers.

Chapter I: The Pronoun.

I. Personal Pronouns.

1. The Nominative.

I. There are two series of personal pronouns in the nominative; the first series contains the complete forms, the second series, the abbreviated ones.

First series.

	Singular	Plural
1st Person	<i>siák</i>	<i>dakamí, datayó, datá</i>
2nd Person	<i>siká</i>	<i>dakayó</i>
3rd Person	<i>isú</i>	<i>isúda</i>

Second series.

1st Person	<i>...ak</i>	<i>...kamí, ...tayó,</i> <i>...ta</i>
2nd Person	<i>...ka</i>	<i>...kayó</i>
3rd Person		<i>...da or idá</i>

II. 1. *Dakamí* and *kamí* exclude the person or persons one speaks to; *datayó* and *tayó* include them; *datá* and *ta* are used for two persons only: you

and I. The same difference exists between their corresponding forms in the oblique and the corresponding possessives. Ex. :

<i>mabátika, dakamí ti mapán</i>	you stay, we shall go.
<i>datayó a táo</i>	we, men.
<i>apó, isalákannakami</i>	Lord, save us.
<i>Juán, Pédro, intayo</i>	JOHN, PETER, let us go.
<i>datá a duá</i>	we two.
<i>Magdaléna, inta</i>	MAGDALEN, let us go.
<i>"intayo", konána kadakamí</i>	"let us go", he says to us.
<i>"inta", konána ken Ana</i>	"let us go", she says to Ann.
<i>ikákaasinakam a manag- básol</i>	have pity on us sinners.
<i>ti pádatayo a táo</i>	our neighbor (a man like us).
<i>díka aláen ti kabáyomi</i>	do not take our horse.
<i>kuáta a duá</i>	it is for us two.
<i>nakipagbiág kadatayó</i>	he lived amongst us.

2. *Da* is used when the pronoun is the subject (1) either of a predicate without a possessive or a genitive, (2) or of an adjectival verb; *idá* is used when the pronoun is (3) either the subject of a predicate with a possessive or a genitive, (4) or the object of a substantival verb, and (5) in some other cases to distinguish the personal pronoun from the possessive (*da*). Ex.:

(1) <i>dákesda</i>	they are bad.
<i>aggayyémda</i>	they are friends.
(2) <i>manánda</i>	they eat.
(3) <i>kabsátko idá</i>	they are my brothers.
<i>ásom idá</i>	they are your dogs.
<i>saánmi idá na áso</i>	they are not our dogs.
<i>saántay idá a gayyém</i>	they are not our friends.
<i>kabaín idá ti táo</i>	the men respect them.
(4) <i>aláem idá</i>	take them.
<i>nalaká idá na ayabán</i>	it is easy to call them.
<i>narígat idá a baónen</i>	it is difficult to send them.
(5) <i>no sebbán idá a pakaba- sólan</i>	if they are an occasion of sin.
<i>gayyém idá ti lakáy</i>	they are friends of the old man.

Notes. 1. As has been stated in the preceding rule, we have sometimes to use *idá* instead of *da* to distinguish the personal pronoun from the possessive; the reasons are that the personal pronoun *da* is identical with the corresponding possessive (*da*), and that the possessive is always attached to the name of the possessed object; consequently, if *da* were used in the cases stated above, the sentence either would be unintelligible or would have a meaning different from what one intends to say. We shall make this clear by the last of the examples given above.

If we say: *gayyémda ti lakáy*, *da* is a possessive (which is equivalent to a genitive), and consequently *ti lakáy* must be the subject of the predicate and a nominative; thus the sentence means: the old man is their friend.

If we say: *gayyém ti lakáyda*, *da* is a possessive attached to the name of the possessed object, and the sentence means: their old man is a friend.

The question is that *ti lakáy*, and by the way any term used with the article, is the same in the nominative and in the genitive. Now, if a possessive enters the sentence, the term with the article must forcibly be a nominative: *gayyémnda ti lakáy*; and in this particular case *da* has to be a possessive, because the possessive, and not the personal pronoun comes nearest to the name of the possessed object. (Compare: *gayyémnakami ti lakáy*, we are friends of the old man, where the possessive *na* precedes the personal pronoun *kami*.) But, if *ti lakáy* has to be a genitive, then the personal pronoun must either have a form different from the possessive, or the term with the article must be represented by a possessive preceding the personal pronoun (*gayyémNAkami ti lakáy*), else the pronoun will be a possessive and *ti lakáy* a nominative; and so, as we cannot say *gayyémnada ti lakáy* (which is not Iloko), we have to say: *gayyém idá ti lakáy*.

Again: *sebbánda a pakabasólan* means: their occasion of sin; therefore to translate: they are an occasion of sin, we have to say: *sebb in idá a pakabasólan*.

2. The form *dakuáda* for *isúda* has become antiquated.

3. In some districts, children, and even grown-up persons, use *sikami*, *sitayó*, *sitá* and *sikayó* instead of *dakami*, *datayó*, *datá* and *dakayó*; but these forms are not allowed in literature and are considered incorrect.

III. The complete forms are chosen when the personal pronouns are used:

1. By themselves.

Ex.: *dakami*, we; *dakayó*, you; *isú*, he, she or it.

2. With emphasis, (1) as subjects of (A) predicates and of (B) adjectival verbs, and (2) as objects of substantival verbs. Ex.:

(1) (A) *siák ti nagagét*
siká ti natansít
isú ti napanlâw
dakami ti addá
datayó ti napigsá
datá ti masírib
dakayó ti naturéd
isúda ti nakottón

(B) *siák ti nagtákaw*
siká ti umáy
isú ti mayát
dakami ti madí
datayó ti mapán
datá ti agasáwa
dakayó ti manála
isúda ti nanán

(A) *siák ti gayyémmo*
siká ti amámi
isú ti ásomí
dakami ti kabsátmo
datayó ti kaduáda
datá ti kasinsínna
dakayó ti ubbínda
isúda ti púsami

(2) *siák ti ayabánda*
siká ti kayátda

I am the diligent one.
 you are the proud one.
 he is the poor one.
 we are those who are present.
 we are the strong ones.
 we are the wise ones.
 you are the bold ones.
 they are the thin ones.
 I am the one who stole.
 you come.
 he likes.
 we are those who refuse.
 we shall go.
 let us be those who marry.
 you take some.
 they are those who ate.
 I am your friend.
 you are our father.
 he is our dog.
 we are your brothers.
 we are their companions.
 we are his cousins.
 you are their boys.
 they are our cats.
 they call me.
 they like you.

<i>isú ti aláenda</i>	they take him.
<i>dakamí ti guráenda</i>	they hate us.
<i>datayó ti sapúlenda</i>	they look for us.
<i>datá ti birókenda</i>	they look for us.
<i>dakayó ti saplitenmi</i>	we whip you.
<i>isúda ti kugtárem</i>	kick them.

IV. The abbreviated forms are chosen when the personal pronouns are used without emphasis (1) as subjects of (A) predicates and of (B) adjectival verbs, and (2) as objects of substantival verbs. They follow immediately the predicate or verb, except when there is a possessive attached to them, in which case they follow the possessive. Most of these forms will be explained more extensively under the Possessives.

(1) (A) <i>nanennénak</i>	I am dull.
<i>nagúyonkan</i>	how severe you are.
<i>natáyagkami</i>	we are tall.
<i>nadagséntayo</i>	we are heavy.
<i>nabaknánta</i>	we are rich.
<i>nalukmégkayo</i>	you are fat.
<i>naimbágda</i>	they are good.
(B) <i>mapának</i>	I go.
<i>manánka</i>	eat.
<i>addákami</i>	we are present.
<i>agluálotayo</i>	let us pray.
<i>ínta</i>	let us go.
<i>agtaráykayo</i>	run.
<i>immáyda</i>	they came.
(A) <i>kabsátnak</i>	I am his friend.
<i>amánaka</i>	you are his father.
<i>kasinsindakami</i>	we are your cousins.
<i>annákknatayo</i>	we are his children.
<i>innánata</i>	we are her friends.
<i>kaduádakayo</i>	you are their companions.
<i>appóna idá</i>	they are his grandchildren.
(2) <i>pagsanítennak</i>	he makes me weep.
<i>ayabánka</i>	I call you.
<i>kitáennakami</i>	you look at us.
<i>pakanéndatayo</i>	they feed us.
<i>guráennata</i>	he hates us.
<i>ayaténdakayo</i>	they love you.
<i>itaráyko idá</i>	I run away with them.

Note. The pronoun of the 3rd person singular is always omitted. Ex.: *nalain*, he is clever; *nalagdá*, it is strong; *nainpls*, it is thin; *dakkél*, it is large; *agtaráy*, he runs; *madí*, he refuses; *natáy*, he died; *inák*, she is my mother; *kabsátko*, he is my brother; *inák*, she is my friend; *baláyko*, it is my house; *dusáek*, I punish him; *pinatáyko*, I killed it; *baónem*, send him; *inasáwak*, I married her.

2. The Oblique.

I. Originally there must have been two series of personal pronouns in the oblique, as both series are still of use in some districts.

First series.

	Singular	Plural
1st Person	(1) <i>KANIÁK</i>	<i>kaniámi, kaniátayo, kaniáta</i>
2nd Person	<i>kaniám</i>	<i>kaniáyo</i>
3rd Person	(4) <i>KANIÁNA</i>	(8) <i>KANIÁDA</i>

Second series.

1st Person		(5) <i>KADAKAMÍ, KADATAYÓ, KADATÁ</i>
2nd Person	(2) <i>KENKÁ</i>	(6) <i>KADAKAYÓ</i>
3rd Person	(3) <i>KENKUÁNA</i>	(7) <i>KADAKUÁDA</i>

II. Actually only the underlined forms are considered correct, the others are tabooed in correct Iloko. *Kenkuána* and *kadakuáda* are of better standing than *kaniána* and *kaniáda*. Ex.:

- | | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| (1) <i>itédmo kaniák</i> | give it to me. |
| <i>inyégna kaniák</i> | he brought it to me. |
| <i>nailásin kaniák</i> | he is separated from me. |
| (2) <i>ibagák kenká</i> | I tell you. |
| <i>inyáwatmi kenká</i> | we gave it to you. |
| <i>pakákaasikam kenká</i> | we ask thy pity. |
| (3) <i>ipánmo kenkuána</i> | carry it to him. |
| <i>nagbílin kenkuána</i> | he gave him an order. |
| <i>ti nagdáyaw kenkuána</i> | the one who honored him. |
| (4) <i>pimmánaw kaniána</i> | he went away from him. |
| <i>awán kaniána</i> | it is not with him. |
| (5) <i>konána kadakamí</i> | he says to us. |
| <i>ipagténmo kadakamí</i> | bring it to us. |
| <i>dagiti maútan kadakamí</i> | those who trespass against us. |
| <i>ti naganák kadatayó</i> | our father, our mother. |
| <i>intédá kadatayó</i> | they gave it to us. |
| <i>naláwa únay kadatayó</i> | it is very large for us. |
| <i>ti nagayáb kadatá</i> | the one who called us. |
| <i>mabalín kadatá</i> | it will do for us. |
| <i>nalain kadatá</i> | he is kind towards us. |
| (6) <i>napán kadakayó</i> | he went to you. |
| <i>ti nanbáut kadakayó</i> | the one who whipped you. |
| <i>naimbág kadakayó</i> | it is all right for you. |
| (7) <i>adú kadakuáda</i> | they have much. |
| <i>dákes kadakuáda</i> | it is bad for them. |
| <i>ti agkarárag kadakuáda</i> | the one who prays to them. |
| (8) <i>umáyak gapó kaniáda</i> | I come on their account. |
| <i>ti gumúra kaniáda</i> | the one who hates them. |

II. Possessives.

1. Possessive adjectives and their use.

I. The possessive adjectives in Iloko are simply the genitives of the personal pronouns. The possessive adjectives, which always follow the substantive, verb, &c., immediately, are:

	Singular	Plural
1st Person	... <i>ko</i> (<i>k</i>)	... <i>mi</i> , ... <i>tayó</i> , ... <i>ta</i>
2nd Person	... <i>mo</i> (<i>m</i>)	... <i>yo</i>
3rd Person	... <i>na</i>	... <i>da</i>

II. The possessive adjectives are used:

1. With substantival verbs.

Ex.: *inumék*, I drink it; *ayaték ti anákko*, I love my child; *iditóyko*, I put it here; *sagádak ti baláyko*, I sweep my house; *ipakánko kenkuána*, I feed it to him; *kaném*, eat it; *asinám*, put salt in it; *inálam*, you took it; *isagándam ni apóm*, prepare it for your grandfather; *inátom*, raise it; *kayátna*, he likes it; *konána*, he says; *bagbagaánna*, he advises him; *intédna*, he gave it; *ilákona*, he sells it; *ginátanmi*, we bought it; *lukátanmi*, we open it; *kararaganmi*, we pray to him; *patiénmi*, we believe it; *ilukátmi*, we open it; *paruárentayo*, let us put him out; *aramidentayo*, let us make it; *ipántayo*, let us carry it; *inálatayo*, we took it; *inyáwattayo*, we gave it; *pagtarayénta*, let us make him run; *sinúrotta*, we followed her; *tuláidenta*, let us imitate him; *ibabáta*, let us lower it; *yúlogta*, let us translate it; *isúratyo*, write it down; *sapúlenyo*, look for it; *nabirókanyo*, you found it; *dawátenyo*, ask it; *ibádayo daytáy*, wear this coat; *danónenda*, they come to it; *insanpétta*, they brought is home; *daitenda*, they sew it; *linútoda*, they cooked it; *awisenda*, they coax him.

2. With substantives.

Ex.: *ti baláyko*, my house; *ti asínko*, my salt; *ti ímak*, my hand; *ti silawmo*, your light; *ti rámaymo*, your finger; *ti táwam*, your window; *ti tugáwna*, his chair; *ti nuánna*, his carabao; *ti púsana*, his cat; *ti apúymi*, our fire; *ti atépmi*, our roof; *ti ulésmi*, our blanket; *ti áraktayo*, our wine; *ti pingántayo*, our plate; *ti batótayo*, our stone; *ti bábuyta*, our pig; *ti bádota*, our coat; *ti agdánta*, our stairs; *ti pirákyo*, your money; *ti tinápayyo*, your bread; *ti dálanyo*, your road; *ti ásoda*, their dog; *ti ikaménda*, their mat; *ti karayánda*, their river; *dagiti kabáyok*, my horses; *dagiti boókko*, my hair; *dagiti tulbékmo*, your keys; *dagiti lapáyagmo*, your ears; *dagiti útanna*, his debts; *dagiti matána*, his eyes; *dagiti sagaysáymi*, our combs; *dagiti rúpami*, our faces; *dagiti ólotayo*, our heads; *dagiti bagitayo*, our bodies; *dagiti agónta*, our noses; *dagiti níwatta*, our mouths; *dagiti appóyo*, your forefathers; *dagiti nípenyo*, your teeth; *dagiti ammada*, their fathers; *dagiti sákada*, their feet.

Notes. 1. In a series of substantival verbs or substantives that are ruled by the same possessive, the latter is ordinarily joined only to the last term. Ex.:

<i>ti áso ken púsami</i>	our dog and our cat.
<i>da amá ken inána</i>	his father and mother.
<i>inála ken intaráyna</i>	he took it and ran away with it.
<i>tinákaw ken kinnánna</i>	he stole and ate it.

2. When a person speaks about his own relatives, or about those of the person to whom he speaks with much familiarity, he may drop (and in the first case he ordinarily does so) the possessive of the first or second person singular or plural, provided that one of the forms of the article *ni* be used. This construction is used especially with the following terms, which in that case must be accented on the penult: *áma*, father; *tátan*, father; *táta*, uncle, father; *ína*, mother; *nánan*, mother; *nána*, aunt, mother; *ápo* or *ápon*, grandparent; *káka*, elder brother or sister; *ádi* or *ádin*, younger brother or sister. Ex.:

<i>ni áma</i>	my father.
<i>ni ina</i>	our mother.
<i>lakáy ni áma</i>	my father is an old man.
<i>addá ni áma</i> or <i>amám</i>	is your father there?
<i>kuá ni ina</i> or <i>ináyo</i>	your mothers.
<i>naganák ni ina</i>	my mother gave birth to a child.
<i>ni táta</i>	our uncle.
<i>ibagám ken tátan</i> or <i>tátanmo</i>	tell it to your father.
<i>natáy ni táta</i>	my uncle died.
<i>naánus únay ni áma</i> or <i>tátan</i>	my father is very kind.
<i>nagunét ni nanan</i>	mother was angry.
<i>itédmo ken nána</i> or <i>nánayo</i>	give it to your aunt.
<i>addá ni nanan</i> or <i>nananmo</i>	is your mother there?
<i>yáwatmo káda ápo</i> or <i>apóyo</i>	give it to your grandparents.
<i>agsakit ni ápon</i> or <i>áponko</i>	my grandmother is ill.
<i>pimmánaw ni ápo</i>	our grandfather went away.
<i>awán ni ádin</i>	my younger brother is not here.
<i>nakiasáwa ni ádi</i>	my younger sister married.
<i>intaráyna ni káka</i>	he ran away with our elder sister.
<i>awán da ádin</i> or <i>ádinmo</i>	are your younger brother and his companions not there?
<i>ayabám da káka</i>	call my elder brother and his wife.
<i>awán da áma</i>	our parents are not here.

3. The omission of the possessive may sometimes be noticed when other persons are spoken of, mostly in their presence; this happens rather rarely, however, and denotes a very pronounced degree of familiarity and often irony. Ex.:

<i>ápay ni kasinsín</i>	what is the matter with our cousin?
<i>kitáem ni káyon</i>	look at our brother-in-law.
<i>nagúyon ni ulitégen</i>	how hot-tempered is our uncle.

III. The possessive of the third person singular is used with a quite indefinite meaning in a few expressions, mostly adjectival or adverbial. Such expressions, when translated into English, lose all trace of a possessive. Ex.:

<i>sadn a napaldó, kalallainánna</i>	not too much, just enough.
<i>idí katúdona</i>	when it was raining.
<i>ití kabigatánna</i>	the next morning.
<i>ití kalpasánna</i>	afterwards.
<i>pádana</i>	the same.
<i>tí kakaisúna na itlóg</i>	the only egg.
<i>tí báyadna</i>	the price.
<i>manó tí báyadna dagitóy</i>	how much is the price of these?
<i>tí daddúmana</i>	some of it, some of them.
<i>tí dagupna</i>	the total, the sum.
<i>tí dagupna a táo</i>	all the men.
<i>tí dagupna a pirák</i>	all the money, the whole sum.
<i>isúnan (isúna and adverb en)</i>	it is enough.

IV. Whenever an auxiliary, an adverb, &c. precedes and is connected with a substantive, a verb, &c., accompanied by a personal pronoun of the second series or by a possessive, the latter is joined to the auxiliary, the adverb, &c., instead of to the main word. Ex.:

napának nanáyo
ínka manála
umáykami manán
mapánkayo sumakdó
immáyda nagbantáy
napánko inála
mapánmi iláko
umáyyo gatánen
saának a mapán
saánkam na uminúm
díak nagsaó
sáak nagsánit
sákam agtaráy
kásak la agsakít
árigka la na agturáy

nagináyadda a nagná
nagagétda na agságad
attóyda na umáy
nalakáda a lumakáy
masansának a mapán
kásda la bábuy
narígatda a mabáon
mayátda a manán
dída kayát
saánko a gayyém
dída ammó
dína áso
in-inútenda a pidúten
saánmi a púsa
dítay baláy
kásko la áso
sáda inála
kásmo la guráen
kásdakam idadanés
kankanáyondatayo a bug-
táken
saándakami a kayát
kayátka a kasaó
nalakáda a malipátan
agpapádada a nasadút
madída a maayabán

I went to gather wood.
 go and take some.
 we come to eat.
 go and draw water.
 they came to guard the house.
 I went to take it.
 we go to sell it.
 come to buy it.
 I do not go.
 we do not drink.
 I do not talk.
 then I wept.
 then we shall run.
 I feel ill.
 you look like a person having authority.
 they walked slowly.
 they sweep diligently.
 here they come.
 they age easily.
 I go often.
 they are like pigs.
 they are sent with difficulty.
 they are willing to eat.
 they do not like it.
 he is not my friend.
 they do not know.
 he is not his dog.
 they pick them up one by one.
 he is not our cat.
 it is not our house.
 he looks like my dog.
 then they took it.
 you seem to hate him.
 they seem to despise us.
 they always scold us.
 they do not like us.
 I want to talk to you.
 they easily forget.
 they are equally lazy.
 they do not want to be called.

Notes. In such cases the form *idá* of the personal pronoun of the third person plural either precedes or follows the main word. If it precedes, the Iloko is very often more fluent, and the meaning included in the auxiliary, adverb, &c. is generally emphasized. Ex.:

<i>dína idá áso</i>	they are not his dogs.
<i>saánmi idá a púsa</i>	they are not our cats.
<i>saántay idá a gayyém</i>	they are not our friends.
<i>dítay idá baláy</i>	they are not our houses.
<i>napánko idá inála</i>	I went to take them.
<i>mapánmi idá iláko</i>	we go to sell them.
<i>umáyyo idá gatánen</i>	come to buy them.
<i>saánda idá a kayát</i>	they do not like them.
<i>in-inútenda idá a pidúten</i>	they pick them up one by one.
<i>dída idá ammó</i>	they do not know them.
<i>narígat idá a baónen</i>	it is difficult to send them.
<i>sáda idá inála</i>	then they took them.
<i>kankanáyonda idá a bugtáken</i>	they always scold them.
<i>kásmo la idá guráen</i>	you seem to hate them.
<i>kásda idá idadanés</i>	they seem to despise them.
<i>narígat na ibáon idá</i>	it is difficult to send them.
<i>rebbéamo na yadayó idá</i>	you must reject them.

2. Peculiarities.

I. There is some difficulty in the use of the auxiliary *in*, the conjunction *sa* and the negative *di*, when a possessive is joined to them:

1. The possessive of the first person singular (*ko*) is always replaced by the corresponding personal pronoun of the second series (*ak*). Ex.:

<i>diak gayyém</i> (not: <i>diko gayyém</i>)	he is not my friend.
<i>diak kayát</i> (not: <i>diko kayát</i>)	I do not like it.
<i>súak aláen</i> (not: <i>sáko aláen</i>)	then I take it.
<i>innak biróken</i> (not: <i>inko biróken</i>)	I go to look for it.

2. It is also more correct to replace the possessive of the second person singular (*mo*) and those of the first (*mi*) and second (*yo*) person plural by the corresponding personal pronouns of the second series (*ka*, *kamí*, *kayó*). Ex.:

Correct speech:

<i>dika gayyém</i>	he is not your friend
<i>dika kayát</i>	do not like it
<i>sáka aláen</i>	then take it
<i>ínka biróken</i>	go to look for it
<i>dikam gayyém</i>	he is not our friend
<i>dikam kayát</i>	we do not like it
<i>sákam aláen</i>	then we take it
<i>ínkam biróken</i>	we go to look for it
<i>dikay gayyém</i>	he is not your friend
<i>dikay kayát</i>	do not like it
<i>sákay aláen</i>	then take it
<i>ínkay biróken</i>	go to look for it

Mostly children's talk:

<i>dímo gayyém.</i>
<i>dímo kayát.</i>
<i>sámo aláen.</i>
<i>ínmo biróken.</i>
<i>dími gayyém.</i>
<i>dími kayát.</i>
<i>sámi aláen.</i>
<i>ínmi biróken.</i>
<i>díyo gayyém.</i>
<i>díyo kayát.</i>
<i>sáyo aláen.</i>
<i>ínyo biróken.</i>

Notes. Sometimes there is danger of equivocation; e. g. *dika gayyém* may mean: he is not your friend, and: you are not my friend. The best way to avoid the difficulty with the negative is to use *saán* instead of *dí*, and so the Iloko generally does. For the rest the context must show which is the real meaning. Ex.:

he is not your friend: *saánmo a gayyém*, instead of: *dika gayyém*.
 you are not my friend: *saánka a gayyém*, instead of: *dika gayyém*.
 you do not like it: *saánmo a kayát*, instead of: *dika kayát*.
 do not like it: *dika kayát daytá* (that), instead of: *dika kayát*.
 I do not like you: *saánka a kayát*, instead of: *dika kayát*.
 then take it: *sáka aláen daytá* (that), instead of: *sáka aláen*.
 then I shall take you: *sádaka aláen* (then we shall take you), instead of: *sáka aláen*.
 go to look for it: *ínka biróken daytá* (that), instead of: *ínka biróken*.
 I shall go to look for you: *índaka biróken* (we shall go to look for you), instead of: *ínka biróken*.

II. Another difficulty occurs in the composition of a sentence, in which the subject is a personal pronoun of the second series, and the predicate has a possessive joined to it. The difficulty is further increased by the fact that some possessives suffer considerable metamorphoses when they are followed by a personal pronoun:

1. *a*. The possessive of the first person singular (*ko*) is eliminated before the personal pronouns of the second person (*ka*, *kayó*).

b. The possessive of the first person plural (*mi*) is changed into *da* before the personal pronouns of the second person (*ka*, *kayó*).

2. *a*. The possessive of the second person singular (*mo*) is changed into *n* before the personal pronoun of the first person singular (*ak*), and into *na* before the personal pronoun of the first person plural (*kamí*).

b. The possessive of the second person plural (*yo*) is changed into *d* before the personal pronoun of the first person singular (*ak*), and into *da* before the personal pronoun of the first person plural (*kamí*).

3. The final *a* of the possessives of the third person (*na*, *da*) is eliminated before the personal pronoun of the first person singular (*ak*).

Notes. In order to better illustrate these anomalies, we shall give an example for every combination, first in affirmative, and then in negative sentences.

A. Affirmative sentences.

Personal pronoun of the 1st person singular.

<i>gayyémNAK</i>	I am your friend.
<i>gayyémNAK</i>	I am his friend.
<i>gayyémDAK</i>	I am your friend.
<i>gayyémDAK</i>	I am their friend.

Personal pronoun of the 2nd person singular.

<i>gayyémKA</i>	you are my friend.
<i>gayyémNAKA</i>	you are his friend.
<i>gayyémDAKA</i>	you are our friend.
<i>gayyémDAKA</i>	you are their friend.

Personal pronoun of the 3rd person singular.

<i>gayyémKO</i>	he is my friend.
<i>gayyémMO</i>	he is your friend.
<i>gayyémNA</i>	he is his friend.
<i>gayyémMI, gayyémTAYO,</i> <i>gayyémTA</i>	he is our friend.
<i>gayyémYO</i>	he is your friend.
<i>gayyémDA</i>	he is their friend.

Personal pronoun of the 1st person plural.

<i>gayyémNAKAMI</i>	we are your friends.
<i>gayyémNAKAMI, gayyémNA-</i> <i>TAYO, gayyémNATA</i>	we are his friends.
<i>gayyémDAKAMI</i>	we are your friends.
<i>gayyémDAKAMI, gayyém-</i> <i>DATAYO, gayyémDATA</i>	we are their friends.

Personal pronoun of the 2nd person plural.

<i>gayyémKAYO</i>	you are my friends.
<i>gayyémNAKAYO</i>	you are his friends.
<i>gayyémDAKAYO</i>	you are our friends.
<i>gayyémDAKAYO</i>	you are their friends.

Personal pronoun of the 3rd person plural.

<i>gayyémKO idá</i>	they are my friends.
<i>gayyémMO idá</i>	they are your friends.
<i>gayyémNA idá</i>	they are his friends.
<i>gayyémMI idá, gayyémTAY</i> <i>idá, gayyémTA idá</i>	they are our friends.
<i>gayyémYO idá</i>	they are your friends.
<i>gayyémDA idá</i>	they are their friends.

B. Negative sentences.

Personal pronoun of the 1st person singular.

Negative SAAN:	Negative DI:	
<i>saánNAK a gayyém</i>	<i>díNAK gayyém</i>	I am not your friend.
<i>saánNAK a gayyém</i>	<i>díNAK gayyém</i>	I am not his friend.
<i>saánDAK a gayyém</i>	<i>díDAK gayyém</i>	I am not your friend.
<i>saánDAK a gayyém</i>	<i>díDAK gayyém</i>	I am not their friend.

Personal pronoun of the 2nd person singular.

<i>saánKA a gayyém</i>	<i>díKA gayyém</i>	you are not my friend.
<i>saánNAKA a gayyém</i>	<i>díNAKA gayyém</i>	you are not his friend.
<i>saánDAKA a gayyém</i>	<i>díDAKA gayyém</i>	you are not our friend.
<i>saánDAKA a gayyém</i>	<i>díDAKA gayyém</i>	you are not their friend.

Personal pronoun of the 3rd person singular.

<i>saánKO a gayyém</i>	<i>díAK gayyém</i>	he is not my friend.
<i>saánMO a gayyém</i>	<i>díKA (díMO) gayyém</i>	he is not your friend.
<i>saánNA a gayyém</i>	<i>díNA gayyém</i>	he is not his friend.
<i>saánMI, saánTAY,</i> <i>saánTA a gayyém</i>	<i>díKAM (díMI), díTAY,</i> <i>díTA gayyém</i>	he is not our friend.
<i>saánYO a gayyém</i>	<i>díKAY (díYO) gayyém</i>	he is not your friend.
<i>saánDA a gayyém</i>	<i>díDA gayyém</i>	he is not their friend.

Personal pronoun of the 1st person plural.

<i>saánNAKAM a gayyém</i>	<i>díNAKAM gayyém</i>	we are not your friends.
<i>saánNAKAM, saán-</i>	<i>díNAKAM, díNATAY,</i>	we are not his friends.
<i>NATAY, saánNATA</i>	<i>díNATA gayyém</i>	
<i>a gayyém</i>		
<i>saánDAKAM a gayyém</i>	<i>díDAKAM gayyém</i>	we are not your friends.
<i>saánDAKAM, saán-</i>	<i>díDAKAM, díDATAY,</i>	we are not their friends.
<i>DATAY, saánDATA</i>	<i>díDATA gayyém</i>	
<i>a gayyém</i>		

Personal pronoun of the 2nd person plural.

<i>saánKAY a gayyém</i>	<i>díKAY gayyém</i>	you are not my friends.
<i>saánNAKAY a gayyém</i>	<i>díNAKAY gayyém</i>	you are not his friends.
<i>saánDAKAY a gayyém</i>	<i>díDAKAY gayyém</i>	you are not our friends.
<i>saánDAKAY a gayyém</i>	<i>díDAKAY gayyém</i>	you are not their friends.

Personal pronoun of the 3rd person plural.

<i>saánKO idá a gayyém</i>	<i>díAK idá gayyém</i>	they are not my friends.
or	or	
<i>saánKO a gayyém idá</i>	<i>díAK gayyém idá</i>	
<i>saánMO idá a gayyém</i>	<i>díKA (díMO) idá gayyém</i>	they are not your friends.
or	or	
<i>saánMO a gayyém idá</i>	<i>díKA (díMO) gayyém idá</i>	
<i>saánNA idá a gayyém</i>	<i>díNA idá gayyém</i>	they are not his friends.
or	or	
<i>saánNA a gayyém idá</i>	<i>díNA gayyém idá</i>	
<i>saánMI, saánTAY, saánTA</i>	<i>díKAM (díMI), díTAY, díTA</i>	they are not our friends.
<i>idá a gayyém</i>	<i>idá gayyém</i>	
or	or	
<i>saánMI, saánTAY, saánTA a</i>	<i>díKAM (díMI), díTAY, díTA</i>	
<i>gayyém idá</i>	<i>gayyém idá</i>	
<i>saánYO idá a gayyém</i>	<i>díKAY (díYO) idá gayyém</i>	they are not your friends.
or	or	
<i>saánYO a gayyém idá</i>	<i>díKAY (díYO) gayyém idá</i>	
<i>saánDA idá a gayyém</i>	<i>díDA idá gayyém</i>	they are not their friends.
or	or	
<i>saánDA a gayyém idá</i>	<i>díDA gayyém idá</i>	

3. Possessive Pronouns.

The possessive pronouns are formed by joining the possessive adjectives to the term *kuá*, in affirmative sentences, and to the adverb of negation followed by the term *kuá*, in negative sentences.

Affirmative :

kuák mine;
kuám yours;
kuána his, hers, its;
kuámi, kuátayo, kuata ours;

kuáyo yours;
kuáda theirs;

Negative :

saánko a kuá or *díak kuá* not mine.
saánmo a kuá or *díka (dímo) kuá* not yours.
saánna a kuá or *dína kuá* not his, hers, its.
saánmi, saántay, saánta a kuá or *díkam (dími), dítay, dita kuá* not ours.
saányo a kuá or *díkay (díyo) kuá* not yours.
saánda a kuá or *dída kuá* not theirs.

Ex.: <i>kuák ti baláy</i>	the house is mine.
<i>kuám daydiáy</i>	that one is yours.
<i>kuána dagiti áso</i>	the dogs are his.
<i>kuámi ti sabá</i>	the bananas are ours.
<i>saántay a kuá daytáy</i>	this is not ours.
<i>saánta a kuá ti púsa</i>	the cat is not ours.
<i>saáño a kuá daytá landók</i>	that iron is not yours.
<i>dída kuá daydí dákes</i>	that bad one is not theirs.

III. Demonstratives.

I. There are five demonstratives in Iloko, and each of them has two forms in the singular, a complete form and an abbreviated one. There is no difference in meaning between the two, but the abbreviated forms are obviously very often preferred to the others, especially in speech. The complete forms are used indifferently as adjectives and as pronouns, while the abbreviated forms are used only as adjectives.

(A) Complete forms.

(a) Singular		(b) Plural	
Nominative and Genitive:	Oblique:	Nominative and Genitive:	Oblique:
this: (1) <i>daytáy</i>	<i>ití</i> (or <i>ken</i>) <i>daytáy</i>	(1) <i>dagitáy</i>	<i>kadagitáy</i>
that: (2) <i>daytá</i>	<i>ití</i> (or <i>ken</i>) <i>daytá</i>	(2) <i>dagitá</i>	<i>kadagitá</i>
that: (3) <i>daydiáy</i>	<i>ití</i> (or <i>ken</i>) <i>daydiáy</i>	(3) <i>dagidiáy</i>	<i>kadagidiáy</i>
that: (4) <i>daytáy</i>	<i>ití</i> (or <i>ken</i>) <i>daytáy</i>	(4) <i>dagitáy</i>	<i>kadagitáy</i>
that: (5) <i>daydí</i>	<i>ití</i> (or <i>ken</i>) <i>daydí</i>	(5) <i>dagidí</i>	<i>kadagidí</i>

(B) Abbreviated forms.

Nominative and Genitive:	Oblique:
this: (1) <i>toy</i>	<i>itáy</i> (or <i>ken toy</i>)
that: (2) <i>ta</i>	<i>itá</i> (or <i>ken ta</i>)
that: (3) <i>diáy</i>	<i>idiáy</i> (or <i>ken diáy</i>)
that: (4) <i>tay</i>	<i>itáy</i> (or <i>ken tay</i>)
that: (5) <i>dí</i>	<i>idí</i> (or <i>ken dí</i>)

(A) (a) (1) <i>daytáy a baláy</i>	this house.
(2) <i>daytá áso</i>	that dog.
(3) <i>daydiáy na íli</i>	that town.
(4) <i>daytáy a táo</i>	that man.
(5) <i>daydí simbaán</i>	that church.
(1) <i>ti baláy daytáy a táo</i>	the house of this man.
(2) <i>ti áso daytá babái</i>	the dog of that woman.
(3) <i>ti púsa daydiáy a laláki</i>	the cat of that man.
(4) <i>ti lawág daytáy a sílaw</i>	the clearness of that light.
(5) <i>ti kanén day dí kabáyo</i>	the food of that horse.
(1) <i>ibagám ití daytáy na ubín</i>	tell it to this child.
(2) <i>ipánko ití daytá baláy</i>	I carry it to that house.

- | | |
|--|--|
| (3) <i>iserrékýo ití daydiáy na agáman</i> | put it in that granary. |
| (4) <i>binayáðak ití daytáy a babúyan</i> | I paid it to that dealer in hogs. |
| (5) <i>inpalawágko ken daydí gay-yémko</i> | I explained it to that friend of mine. |
| (b) (1) <i>dagitáy a dakkél</i> | these large ones. |
| (2) <i>dagitá bassít</i> | those small ones. |
| (3) <i>dagidiáy na atép</i> | those roofs. |
| (4) <i>dagitáy a lakáy</i> | those old men. |
| (5) <i>dagidí bakét</i> | those old women. |
| (1) <i>ti kanén dagitáy a manók</i> | the food of these chickens. |
| (2) <i>ti bagí dagitá báka</i> | the body of those cows. |
| (3) <i>ti ípus dagidiáy a bákes</i> | the tail of those monkeys. |
| (4) <i>ti tennéd dagitáy a nuán</i> | the neck of those carabaos. |
| (5) <i>ti tímíd dagidí manokán</i> | the chin of those dealers in chickens. |
| (1) <i>umáyda kadagitáy na íli</i> | they come to these towns. |
| (2) <i>nagtálaw kadagitá baláy</i> | he escaped to those houses. |
| (3) <i>tumaráykadagidiáy a bantáy</i> | he runs to those mountains. |
| (4) <i>pumánaw kadagitáy na ap-póna</i> | he goes away from those grandparents of his. |
| (5) <i>napán manén kadagidí mú-lana</i> | he went again to those plants of his. |

Used as pronouns:

- | | |
|---------------------------------|-----------------------------|
| (a) (1) <i>ní daytáy</i> | this one. |
| (2) <i>daytá</i> | that one. |
| (3) <i>daydiáy</i> | that one. |
| (4) <i>daytáy</i> | that one. |
| (5) <i>daydí</i> | that one. |
| (1) <i>ti gúra ní daytáy</i> | the hate of this one. |
| (2) <i>ti tálon ní daytá</i> | the rice field of that one. |
| (3) <i>ti silíd ní daydiáy</i> | the room of that one. |
| (4) <i>ti kuárto ní daytáy</i> | the room of that one. |
| (5) <i>ti saó ní daydí</i> | the speech of that one. |
| (1) <i>inálak ken daytáy</i> | I took it from this one. |
| (2) <i>inruárko ití daytá</i> | I took it out of that one. |
| (3) <i>ibagám ken daydiáy</i> | tell it to that one. |
| (4) <i>inyáwatko ití daytáy</i> | I gave it to that one. |
| (5) <i>inpánko ken daydí</i> | I carried it to that one. |
| (b) (1) <i>dagitáy</i> | these ones. |
| (2) <i>dagitá</i> | those ones. |
| (3) <i>dagidiáy ti immáy</i> | those ones came. |
| (4) <i>dagitáy ti nagsublí</i> | those ones went back. |
| (5) <i>dagidí manén</i> | those ones again. |
| (1) <i>ti áso dagitáy</i> | the dog of these ones. |

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| (2) <i>ti lamisáan dagitá</i> | the table of those ones. |
| (3) <i>ti palánka dagidiáy</i> | the chair of those ones. |
| (4) <i>ti bánko dagitáy</i> | the bench of those ones. |
| (5) <i>ti káma dagidí</i> | the bed of those ones. |
| (1) <i>addá kadagitóy</i> | it is with these ones. |
| (2) <i>awán kadagitá</i> | it is not with those ones. |
| (3) <i>napán kadagidiáy</i> | he went to those ones. |
| (4) <i>nagsubli kadagitáy</i> | he went back to those ones. |
| (5) <i>nagáwid kadagidí</i> | he went back to those ones. |

Abbreviated forms:

- | | |
|--------------------------------------|--|
| (B) (1) <i>toy gayyémko</i> | this friend of mine. |
| (2) <i>ta apóm</i> | that grandfather of yours. |
| (3) <i>diáy amána</i> | that father of his. |
| (4) <i>tay inák</i> | that friend of mine. |
| (5) <i>dí kinonák</i> | what I said. |
| (1) <i>ti táwa toy baláy</i> | the window of this house. |
| (2) <i>ti landók ta katám</i> | the iron of that plane. |
| (3) <i>ti balitók diáy sinsin</i> | the gold of that ring. |
| (4) <i>ti pirák tay relós</i> | the silver of that watch. |
| (5) <i>ti asáwa dí lakáy</i> | the wife of that old man. |
| (1) <i>nayónam ti asín itóy sidá</i> | put more salt on these viands. |
| (2) <i>ibagám ken ta inám</i> | tell it to that mother of yours. |
| (3) <i>addá ken diáy ulitégko</i> | it is with that uncle of mine. |
| (4) <i>awán itáy ubín</i> | it was not with that child. |
| (5) <i>inálam idí tálonmo</i> | you took it from that rice field of yours. |

Notes. Sometimes to the complete forms of the demonstrative adjectives are joined the abbreviated forms *itóy*, &c., in the oblique; in this case the latter always follow the word they determine. Ex.:

- | | |
|--|--------------------------------|
| (1) <i>daytóy na áso itóy</i> | this dog. |
| (3) <i>daydiáy na allid idiáy</i> | that wax. |
| (4) <i>daytáy a kandéla itáy</i> | that candle. |
| (5) <i>daydí apúy idí</i> | that fire. |
| (1) <i>ti matá daytóy a táo itóy</i> | the eye of this man. |
| (2) <i>ti pinpin daytá baró itá</i> | the cheek of that young man. |
| (3) <i>ti bibíg daydiáy a laláki idiáy</i> | the lip of that man. |
| (4) <i>ti dila daytáy a balásan itáy</i> | the tongue of that girl. |
| (5) <i>ti boók daydí babái idí</i> | the hair of that woman. |
| (2) <i>addá ití daytá púsa itá</i> | it is with that cat. |
| (1) <i>dagitóy a manók itóy</i> | these chickens. |
| (2) <i>dagitá kaldín itá</i> | those goats. |
| (4) <i>dagitáy na óken itáy</i> | those puppies. |
| (1) <i>ti ólo dagitóy a bakét itóy</i> | the head of these old women. |
| (2) <i>ti súrat dagitá masirib itá</i> | the letter of those wise ones. |
| (3) <i>dagití assáwa dagidiáy a laláki idiáy</i> | the wives of those men. |
| (4) <i>dagití annák dagitáy a babbáitáy</i> | the children of those women. |
| (5) <i>ti íkit dagidí baró idí</i> | the aunt of those young men. |
| (3) <i>awán kadagidiáy a bábuy idiáy</i> | it is not with those pigs. |
| (5) <i>ipánmo kadagidí orbón idí</i> | carry it to those calves. |

II. 1. *Daytáy* and its forms refer to something which is near the speaker or writer. Ex.:

<i>daytáy na ílimi</i>	this our town.
<i>toy baláytao</i>	this our house.
<i>dagitáy sákak</i>	these legs of mine.
<i>addá itáy lamisáan</i>	it is on this table.
<i>kitáem dagitáy</i>	look at these ones.

2. *Daytá* and its forms refer to something which is near the person addressed. Ex.:

<i>daytá ílim</i>	that town of yours.
<i>ta konám</i>	what you say.
<i>awán itá ímam</i>	it is not in that hand of yours.
<i>aláem kadagitá gayyémmo</i>	take it from those friends of yours.
<i>dagitáda</i>	there they are.

3. *Daydiáy* and its forms refer to something which is far from both. Ex.:

<i>dagidiáy a bantáy</i>	those mountains.
<i>diáy búlan</i>	that moon.
<i>ti lawág diáy ínit</i>	the light of that sun.
<i>ni daydiáy</i>	that one.
<i>ipánmo idiáy a tálon</i>	carry it to that rice field.

4. *Daytáy* and *daydí* and their forms are a kind of past articles, used to indicate something that was spoken of before or that is supposed to be known. This statement is corroborated by the fact that the adverbs of time *itáy* and *idí* are identical with the forms *itáy* and *idí* of these particular demonstratives.

Daytáy and its forms refer to something which is less remote in time than what is referred to by *daydí* and its forms; the difference between the two is exactly the same as the difference between the adverbs of time *itáy* and *idí*. Ex.:

<i>daytáy kinonám</i>	what you said.
<i>tay kinnánko</i>	what I ate.
<i>dí áso</i>	that dog.
<i>dagidí soldádo</i>	those soldiers.
<i>pagsúratmo di plúmak</i>	write with that pen of mine.

Notes. Both *daytáy* and *daydí* are used to render the definite article "the" into Iloko, when the article *ti* represents either the definite or the indefinite article, and the context does not show which. Ex.:

<i>awán di áso</i>	the (that) dog is not there.
<i>napatég daytáy a sinsin</i>	the (that) ring is precious.
<i>tinákaw daydí sanalli</i>	the (that) foreigner stole it.
<i>nalawág daydí silaw</i>	the (that) light is clear.
<i>nabirókan tay ubin</i>	the (that) child found it.

III. 1. The forms of the articles *ti* and *ni* are always omitted:

a. With the plural of the complete forms. Ex.:

(1) <i>dagitáy a libro</i>	these books.
(2) <i>dagitá bálo</i>	those widows.

- | | |
|--------------------------------------|--|
| (3) <i>dagidiáy a túrod</i> | those hills. |
| (4) <i>dagitáy na arádo</i> | those plows. |
| (5) <i>dagidí karretón</i> | those carts. |
| (1) <i>ti amá dagitáy</i> | the father of these ones. |
| (2) <i>ti baláy dagitá ári</i> | the house of those kings. |
| (1) <i>awán kadagitáy</i> | it is not with these ones. |
| (2) <i>addá kadagitá káma</i> | it is on those beds. |
| (3) <i>aláem kadagidiáy a silíd</i> | take it from those rooms. |
| (3) <i>diák am mó kadagidiáy</i> | I do not know, it is the business of those ones. |
| (5) <i>inpánna kadagidí taltálon</i> | he carried it to those rice fields. |
| (4) <i>ti wáig dagitáy na íli</i> | the brook of those towns. |
| (5) <i>ti karayán dagidí</i> | the river of those ones. |

b. With the singular of the abbreviated forms in the nominative or genitive. Ex.:

- | | |
|-------------------------------------|-----------------------------------|
| (1) <i>toy pasláp</i> | this steel. |
| (2) <i>ta pariók</i> | that pan. |
| (3) <i>diáy áso</i> | that dog. |
| (4) <i>tay paltóg</i> | that gun. |
| (5) <i>di gayán</i> | that spear. |
| (1) <i>dagití rámay toy ímak</i> | the fingers of this hand of mine. |
| (2) <i>ti tanán ta ímam</i> | the thumb of that hand of yours. |
| (3) <i>dagití rámay diáy sákana</i> | the toes of that foot of his. |
| (4) <i>ti níwat tay lakáy</i> | the mouth of that old man. |
| (5) <i>ti dapán di sákana</i> | the sole of that foot of his. |

2. The forms of the article *ti* or *ni* must be used:

a. With the singular of the complete forms in the oblique. Ex.:

- | | |
|---|------------------------------------|
| (1) <i>ikábilmo ití daytáy a datár</i> | put it on this floor. |
| (2) <i>addá ití daytá atép</i> | it is on that roof. |
| (3) <i>nagyan ití daydiáy a súli</i> | it lay in that corner. |
| (4) <i>inbelléna ití daytáy a roáwan</i> | he threw it out through that door. |
| (5) <i>saludsúdem ken daydí siú-manko</i> | ask that stepson of mine. |

b. With the abbreviated forms in the oblique, provided that the latter follow the word they determine. Ex.:

- | | |
|---|---|
| (1) <i>addá ití balkón itáy</i> | it is on this balcony. |
| (2) <i>iserrékmo kadagití baláy itá</i> | put it in those houses. |
| (3) <i>ibagám ken ína idiáy</i> | tell it to that mother of mine. |
| (4) <i>inpánko káda ulitégko itáy</i> | I carried it to that uncle of mine and to his wife. |
| (5) <i>inláoikko ití árakna idi</i> | I mixed it with that wine of his. |

3. *Ití* is omitted, *ken* is used, as shown in the forms given above, with the singular of the abbreviated forms in the oblique, provided that the latter precede the word they determine. Ex.:

- | | |
|-----------------------------------|------------------------------------|
| (1) <i>umáy itóy baláy</i> | he comes to this house. |
| (2) <i>napán ken ta gayyémmo</i> | he went to that friend of yours. |
| (3) <i>agsublí idiáy baláyna.</i> | he goes back to that house of his. |
| (4) <i>immáy ken tay inána</i> | he came to that mother of his. |
| (5) <i>nagáwid idi ilina</i> | he went back to that town of his. |

4. *Ti* and *ni* may be used occasionally with the singular of the complete forms in the nominative or genitive. *NI*, however, is nearly always used when the demonstrative is a pronoun which stands for a noun that allows that article. Ex.:

- | | |
|---|-----------------------------------|
| (1) <i>(ti) daytáy</i> | this one. |
| (2) <i>(ti) daytá met láen ilim</i> | that town of yours, itself. |
| (3) <i>ni daydiáy</i> | that one. |
| (4) <i>(ni) daytáy Luís</i> | that LEWIS. |
| (5) <i>ti baláy (ti) daydí lakáy</i> | the house of that old man. |
| (1) <i>ti asáwa ni daytáy</i> | the husband of this one. |
| (3) <i>ti áso (ti) daydiáy a bakét</i> | the dog of that old woman. |
| (2) <i>ti yan (ti) daytá iggés</i> | the place of that worm. |
| (5) <i>ti tímek (ni) daydí gayyémko</i> | the voice of that friend of mine. |

IV. 1. The demonstrative adjectives generally precede the word they determine, immediately, without any ligature. Sometimes, however, they may be connected with it by the ligature *a* or *na*; and very often this is more elegant, especially with the complete forms of *daytáy*, *daydiáy* and *daytáy*, except when the substantive is accompanied by an attribute, in which case (X) the ligature is dropped. Ex.:

- | | |
|--|-------------------------------|
| (1) <i>daytáy (a) súrat</i> | this letter. |
| (2) <i>daytá (na) áso</i> | that dog. |
| (3) <i>daydiáy (a) bantáy</i> | that mountain. |
| (4) <i>daytáy (a) kaldín</i> | that goat. |
| (1) <i>dagitáy (a) létra</i> | these letters. |
| (3) <i>dagidiáy (a) táo</i> | those men. |
| (4) <i>dagitáy (na) ubbín</i> | those children. |
| (1) <i>ibagám kadagitáy (a) lakáy</i> | tell it to these old men. |
| (1) <i>toy (a) danúm</i> | this water. |
| (2) <i>ta inám</i> | that mother of yours. |
| (3) <i>diáy (na) áso</i> | that dog. |
| (5) <i>di amám</i> | that father of yours. |
| (1) <i>ipakánmo itóy (a) púsa</i> | feed it to this cat. |
| (2) <i>addá itá (a) baláymo</i> | it is in that house of yours. |
| (4) <i>addá itáy (a) bakét</i> | it is with that old woman. |
| (X) (1) <i>dagitáy napintás a billít</i> | these beautiful birds. |
| (2) <i>dagitá nalukmég a bábuy</i> | those fat pigs. |
| (3) <i>dagidiáy napigsá a kabáyo</i> | those strong horses. |
| (3) <i>dagidiáy duá a lakáy</i> | those two old men. |
| (4) <i>daytáy áso a natakrót</i> | that timid dog. |
| (5) <i>daydí karnéro a nakottón</i> | that thin sheep. |

2. The forms *itáy*, *itá*, *idiáy*, *itáy* and *idí* are allowed to follow the word they determine, and in this case no ligature connects the two. In ordinary conversation, however, their initial *i* is very often replaced by the ligature *t* when they follow a word ending in a vowel. Ex.:

<i>addá ití áso itáy (ásot toy)</i>	it is with this dog.
<i>ibagám ken áma itá (ámat ta)</i>	tell it to that father of mine.
<i>awán ití púsa idiáy (púsat diáy)</i>	it is not with that cat.
<i>inpánna ití bálo itáy (bálot tay)</i>	he carried it to that widower.
<i>inyáwatna ití baró idí (barót di)</i>	he gave it to that young man.

IV. Relative pronouns.

I. In Iloko the relative pronouns are represented by the ligatures *a* or *na* and *ti*. Ex.:

<i>ti táo a napán</i>	the man who went.
<i>ti saó a binalikásko</i>	the word that I pronounced.
<i>ti babái a nakiasáwa</i>	the woman who married.
<i>ti laláki a nanasáwa</i>	the man who married.
<i>ti kuárta na ingátanmo</i>	the money with which you bought it.
<i>isúda ti lakáy</i>	they are those who are old men.
<i>siák ti immáy</i>	I am the one who came.
<i>dagidiáy ti dákes</i>	those are those that are bad.
<i>dagitáy ti nakabásol</i>	these are those who sinned.

II. "The one who", "those who", "that which", "those which", "what", when used in a sentence in which no special emphasis is put on any term, are translated into Iloko by an article or a demonstrative. Ex.:

<i>ti napán</i>	the one who went.
<i>ti madí na umáy</i>	the one who refuses to come.
<i>ti inbagák</i>	what I said.
<i>ti nagsánit na awán ti gapóna</i>	the one who wept without reason.
<i>yáwatmo ti awán ti serbína</i>	give what is useless.
<i>ti awán ditáy</i>	the one who is not here.
<i>dagiti nagsakit</i>	those who were sick.
<i>dagiti immáy</i>	those who came.
<i>dengém dagiti sinaók</i>	hear what I said.
<i>ti baláy dagiti agsúrat</i>	the house of those who write.
<i>awán dagiti napán idiáy</i>	those who went there are not here.
<i>addá dagiti nagódon idi kalmán</i>	those who went to town yesterday are here.
<i>dagiti nagálad</i>	those who made the fence.
<i>saplitem dagiti nagsúkir</i>	whip those who disobeyed.

<i>ayabám dagiti nagkatáwa</i>	call those who laughed.
<i>ikábilmo kadagiti naluktán</i>	put it in those that are open.
<i>ibagám kadagiti kasansan- pét</i>	tell it to those who have just arrived.
<i>toy simrék</i>	this one who entered.
<i>ta nagsánit</i>	that one who wept.
<i>diáy nagáwid</i>	that one who went home.
<i>iditóymo dagitáy a nasa- púlam</i>	bring here those you found.
<i>dagidí nagtaráy</i>	those who ran.
<i>dagidí awán itáy bigát</i>	those who were not here this mor- ning.
<i>ibagám itóy nagmadí</i>	tell it to this one who refused.

V. Interrogative adjectives and pronouns.

I. The ordinary interrogative adjectives are:

1. *Aniá*, of general use: what? Ex.:

<i>aniá a baláy</i>	what house?
<i>aniá a tali</i>	what rope?
<i>aniá a táwa</i>	what window?
<i>aniá na áso</i>	what dog?
<i>aniá a bakét</i>	what old woman?
<i>aniá a Mária</i>	which MARY?
<i>aniá na ili</i>	what town?

Notes. In some districts *aná* is used instead of *aniá*.

2. *Asíno* or *si asíno*, used only with names of persons: who? Ex.:

<i>asíno a lakáy</i>	what old man?
<i>si asíno a táo</i>	what man?
<i>asíno a Gregório</i>	which GREGORY?

Notes. When asking how somebody or something is called or named, the Iloko say: *asín ti náganna*, when they want to know the proper name; *aniá ti náganna*, when they want to know the common name.

3. *Adíno* or *sadíno*, used only with names of places: where? Ex.:

<i>adíno a yan</i>	in what place?
<i>sadíno na ili</i>	in what town?
<i>adíno a bankág</i>	what field?

Notes. In current conversation, the initial *A* of these adjectives is not pronounced.

II. The first two may be used as pronouns, the last one as adverb. Ex.:

<i>aniá</i>	what?
<i>aniá daytá</i>	what is that?
<i>aniá kadagitá</i>	which of those?
<i>aniá kaniáda</i>	which of them?
<i>aniá ti konám</i>	what do you say?
<i>aniá ti naúram</i>	what was burnt?

<i>asíno</i>	who?
<i>asíno daydiáy</i>	who is that?
<i>si asíno kadakuáda</i>	which of them?
<i>asíno kadagitóy</i>	which of these?
<i>asín ti Diós</i>	who is God?
<i>asín ti immáy</i>	who came?
<i>asíno ti ayabánda</i>	whom do they call?
<i>adíno</i>	where?
<i>sadín ti papanám</i>	where do you go?
<i>adín ti nagsanítanna</i>	where did he weep?
<i>adíno ti nakatayánna</i>	where did he die?
<i>sadíno ti paggapoám</i>	from where do you come?

III. The interrogative adjectives are always followed by the ligature *a* or *na*. Ex.:

<i>aniá a púsa</i>	what cat?
<i>asíno a bálo</i>	what widow?
<i>si asíno na ulitég</i>	which uncle?
<i>adíno a baláy</i>	what house?
<i>sadíno a taném</i>	in what grave?

VI. Indefinite adjectives and pronouns.

I. The concept of indefiniteness in number is rendered into Iloko by:

1. The prefix *sumag*:

a) *Sumagmamanó*, some. Ex.:

<i>sumagmamanó a lukbán</i>	some oranges.
<i>sumagmamanó na ubbín</i>	some children.

b) The indefinite numbers. Ex.:

<i>sumagduduá a lakáy</i>	some two old men.
<i>sumaglilimá na áso</i>	some five dogs.

2. *Daddúma*, preceded by the definite article or a demonstrative:
some. Ex.:

<i>ti daddúma a bakét</i>	some old women.
<i>dagiti daddúma</i>	some of them.
<i>ibagám kadagiti daddúma</i>	tell it to some of them.
<i>aláem dagitóy daddúma</i>	take some of these.

3. The term *addá*, there is, there are. Ex.:

<i>addá umáy</i>	some come (literally: there are who come).
<i>addá agsánit</i>	some weep.
<i>addá dákes</i>	some are bad.
<i>addá met naimbág</i>	some also are good.
<i>addá kinnánko</i>	I ate some.

4. The cardinal number *maysá*: one. Ex.:

<i>maysá a táo</i>	a man.
<i>maysá na ubín</i>	a child.
<i>immáy ti maysá a bakét</i>	an old woman came.

Notes. A. "The one..., the other...", is often translated into Iloko by: *maysá*, twice repeated. Ex.:

<i>maysá ti dákes, maysá ti naimbág</i>	the one is good, the other is bad.
<i>maysá ti addá, maysá ti awán</i>	the one is there, the other is not there.

B. "Some..., others...", is translated into Iloko by:

a) *Daddúma*, twice repeated and preceded by the definite article or a demonstrative. Ex.:

<i>addá ti daddúma, awán ti daddúma</i>	some are here, others not.
<i>dagiti daddúma ti sumanpét, dagiti daddúma ti mabáti</i>	some come home, the others stay.
<i>dákes dagidi daddúma, naimbág dagidi daddúma</i>	some were bad, others good.

b) The term *addá*, twice repeated. Ex.:

<i>addá immáy, addá madi</i>	some came, others refused.
<i>addá dákes, addá naimbág</i>	some are bad, others are good.

5. *Adú*: much, many. Ex.:

<i>adú a landók</i>	much iron.
<i>adú a tálon</i>	many rice fields.
<i>immáy ti adú</i>	many came.
<i>manálaka ití adú</i>	take many.
<i>adú ti awán</i>	much is not here.
<i>adú ti danúm</i>	there is much water.
<i>adú ti táo</i>	there are many men.

Notes. The comparative of *adú* is *ad-adú* or *ad-addá* (from *addá*, there is). Ex.:

<i>ad-adú ti danúm nem ti árak</i>	there is more water than wine.
<i>ad-addá pay ti bató</i>	there are still more stones.
<i>ad-addá ti ubbín nem ti lakáy</i>	there are more children than old men.
<i>ad-addá ti napán</i>	more went.

6. The attributes *manó* and *maikamanó*: several, much, many. Ex.:

<i>nagádal ití manó a tawén</i>	he studied for many years.
<i>agsánit ití manó na aldaw</i>	he weeps for many days.
<i>no manó a tawén itá na awán</i>	it is several years now that he is away.
<i>makitatayo komá dagiti maikamanó a kaputótanyo</i>	we should see your children for several generations.

7. *Manmanó* (attribute or predicate) and *narásay* (predicate): very few, occasional. Ex.:

<i>manmanó a lakáy</i>	very few old men.
<i>manmanóda a nakadánon</i>	very few arrived.

<i>manmanó ti immáy</i>	very few came.
<i>narásay ti nagsánit</i>	very few wept.
<i>narásay ti manán</i>	very few eat.
<i>narásayda</i>	they are far between.
<i>manmanó ti dakkél</i>	very few are large.

Notes. *Narásay*, used as an attribute, means: thin, not close. Ex.:

<i>narásay a lúpot</i>	thinly-woven cloth.
<i>narásay a págay</i>	thinly-sowed rice.

8. *Bassít*: little, few. Ex.:

<i>bassít a balitók</i>	little gold.
<i>bassít a baláy</i>	few houses.
<i>bassít ti awán</i>	few are absent.
<i>bassít ti árak</i>	there is little wine.
<i>bassít ti áso</i>	there are few dogs.
<i>immáy ti bassít</i>	a few came.
<i>manarámidka ití bassít</i>	make a few.

Notes. a) *Bassít* allows the following forms for the absolute superlative: *bassi-bassít*, *bassiusít*, *battít*, *battibattít*. Ex.:

<i>bassibassít</i>	they are very few.
<i>uminúmka ití bassiusít</i>	drink very little.
<i>nagbattít</i>	how very few.
<i>battibattít ti inálak</i>	I took very little.

b) *Bassít*, &c., when used definitely, means: small. Ex.:

<i>ti bassít na ubin</i>	the small child.
<i>dagiti babassít</i>	the small ones.
<i>battibattít daytá úbi</i>	that yam is very small.
<i>bassiusít dagiti matána</i>	his eyes are very small.
<i>bassibassít dagiti gayyémko</i>	my friends are very small.
<i>nagbattít</i>	how very small.

II. The concept of totality is rendered into Iloko by:

1. A. The adjectives.

a) (1) *Amin*, either preceded (definite or indefinite) or not (indefinite) by the article and followed by the ligature *a* or *na*: all;

(2) *ámin*, followed by the article (definite): all;

(3) *ámin*, followed by the ligature *ti* (indefinite): whole. Ex.:

<i>addá ití ámin na ili</i>	it is in all towns.
<i>addá ití ámin a lúbon</i>	it is in all worlds.
<i>dagiti ámin na áso</i>	all the dogs.
<i>addá kadagiti ámin na ili</i>	it is in all the towns.
<i>ámin a táo</i>	all men.
<i>ámin a kita dagiti ikán</i>	all kinds of fishes.
(2) <i>ámin dagiti ili</i>	all the towns.
<i>ámin dagiti lalláki</i>	all the men.
<i>bendítaka ámin kadagiti</i>	blessed art thou amongst women.
<i>babbái</i>	

- | | |
|-----------------------------|--------------------------|
| (3) <i>ámin ti lúbon</i> | the whole world. |
| <i>ámin ti táo</i> | the whole man. |
| <i>ámin ti babái</i> | the whole woman. |
| <i>addá ití ámin ti íli</i> | it is in the whole town. |

b) *Isú ámin*, preceded by the article and followed by the ligature *a* or *na*: all (definite). Ex.:

- | | |
|---------------------------------|------------------|
| <i>dagiti isú ámin a babbái</i> | all the women. |
| <i>dagiti isú ámin a lakáy</i> | all the old men. |

c) *Dágup (ámin)*, followed by the article: all (definite); *dágup ámin*, followed by the ligature *a* or *na*: all (indefinite). Ex.:

- | | |
|------------------------------|--------------------------|
| <i>dágup ámin ti táo</i> | all the men. |
| <i>dágup ámin dagiti áso</i> | all the dogs. |
| <i>dágup ámin a lúbon</i> | all worlds. |
| <i>dágup ámin na íli</i> | all towns. |
| <i>dágup dagiti addá</i> | all those who are there. |

B. The pronouns:

a) *Amin*, used definitely (all) or indefinitely (all or whole). Ex.:

- | | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| <i>naúdi ámin kadakuáda</i> | the last of them all. |
| <i>dagiti ámin</i> | all of them. |
| <i>manálaka ití ámin</i> | take all (or take the whole). |
| <i>ámin</i> | all, the whole. |

b) *Isú ámin*: all. Ex.:

- | | |
|------------------------|--------------|
| <i>dagiti isú ámin</i> | all of them. |
| <i>isúda ámin</i> | all of them. |
| <i>isú ámin</i> | all. |

c) *Dágup ámin*: all. Ex.:

- | | |
|---------------------|--------------|
| <i>dágupda ámin</i> | all of them. |
| <i>dágup ámin</i> | all. |

2. The term *awán*, for the negative only; there is no, there are no. Ex.:

- | | |
|--------------------------|--|
| <i>awán ti immáy</i> | nobody came (literally: there were none who came). |
| <i>awán ti awán</i> | there is nobody absent (or, everything is here). |
| <i>awán ti addá</i> | there is nobody (or, there is nothing). |
| <i>awán ti agtaráy</i> | nobody runs. |
| <i>awán ti dákes</i> | there is nothing bad (or, there are no bad ones). |
| <i>awán ti kayátko</i> | I do not want anything. |
| <i>awán ti aláek</i> | I take nothing. |
| <i>awán ti masápulko</i> | I need nothing. |

III. The concept of difference is rendered into Iloko by:

1. *Sabáli*, other, different. Ex.:

<i>sabáli a táo</i>	another man.
<i>dagiti sabáli a bábuy</i>	the other pigs.
<i>immáy ti sabáli</i>	another one came.
<i>awán dagiti sabáli</i>	the others are not here.
<i>awán ti sabáli</i>	there is nothing else.
<i>sabáli ti malagípko</i>	I remember something else.
<i>sabáli ti konána</i>	he says something else.
<i>dagiti sabáli</i>	the other ones.
<i>sabálida</i>	they are different.

Notes. *Sabsabáli* and *sabasabáli* are forms used for the plural and the absolute superlative, respectively; *sabalisabáli* combines the notions of both the plural and the superlative; *sarkasabáli* means: a different group. Ex.:

<i>dagiti sabsabáli a táo</i>	the other men.
<i>dagiti sabsabáli</i>	the different ones.
<i>aláem ti sabsabáli</i>	take the other ones.
<i>sabsabálida</i>	they are different.
<i>dagiti sabasabáli na áso</i>	the very different dogs.
<i>ti sabasabáli a kaldia</i>	the very different goat.
<i>sabasabáli ti inálana</i>	he took an entirely different one.
<i>ti sabasabáli</i>	the very different one.
<i>sabasabálida</i>	they are very different.
<i>dagiti sabalisabáli a pagarián</i>	the different nations.
<i>sabalisabálida</i>	they are all very different.
<i>ti sarkasabáli a kita</i>	those of a different kind.
<i>sarkasabáli ti kítada</i>	they belong to a different kind.
<i>sankasabálida</i>	they form a group apart.

2. The cardinal number *maysá*, one, preceded by an article or a demonstrative in the singular. Ex.:

<i>aláem ti maysá</i>	take the other one.
<i>daydi maysá</i>	that other one.
<i>ipánmo itóy maysá a baláy</i>	carry it to this other house.

3. One of the forms of the stem *dúma*, different. Ex.:

<i>agdúma ti saó ken arámid</i>	speech and act are different.
<i>agdúmada</i>	they differ the one from the other.
<i>maidúma ti baláton iti otón</i>	the green gram is different from the cowpea.
<i>idumdúmana</i>	he prefers it (literally: he takes it differently, he considers it as different).
<i>idumdúmak ni Juan</i>	I prefer JOHN, I like JOHN more than the others.
<i>madumadúmada</i>	they are all different.
<i>dagiti nadumadúma a tat-táo</i>	the different men.

IV. "Each" and "every" are rendered into Iloko by:

1. The adjectives *tungál* and *tumungál*, no ligature. Ex.:

<i>tungál táo</i>	every man.
<i>tungál uppát</i>	every four.
<i>tungál waló a sáko</i>	every eight sacks.
<i>tungál maminsán</i>	every time (literally: every once).
<i>tungál mayát</i>	every one who likes, who is willing.
<i>tumungál baláy</i>	every house.
<i>tumungál mapán</i>	every one who goes.

2. *Tungál maysá* and *tumungál maysá*, followed by the ligature *a* or *na* when used as adjectives. Ex.:

<i>tungál maysá a táo</i>	every man.
<i>tungál maysá na immáy</i>	every one who came.
<i>yáwatmo ití tungál maysá</i>	give it to each one.
<i>tumungál maysá a mapán</i>	every one who goes.
<i>ibagám ití tumungál maysá</i>	tell it to each one.
<i>agsúrat ti tumungál maysá</i>	every one of them writes.
<i>kadakuáda</i>	

3. *Agsinsín* (past: *nagsinsín*): to take one each. Ex.:

<i>agsinsínkayo</i>	take one each.
<i>nagsinsínda a talló</i>	the three of them took one each.
<i>agsinsínda a manlúto ití</i>	they cook each one fish.
<i>ikán</i>	

4. The distributive numbers. Ex.:

<i>sagduduákayo</i>	two for each of you.
<i>saglilimá a píses</i>	five pesos each.
<i>sagpapátáda</i>	they have four each (or, they are four each; or, four for each of them).

5. The prefix *man* of adjectival verbs. Ex.:

<i>manalapí</i>	they are worth fifty centavos each.
-----------------	-------------------------------------

6. The infix *in* and the terms *patináyon* and *kanáyon* of adverbs of time. Ex.:

<i>tinawén</i>	every year.
<i>binúlan</i>	every month.
<i>patináyon a búlan</i>	every month.
<i>kanáyon a bigát</i>	every morning.

V. "Such" is rendered into Iloko by the conjunction *kas* or *kas la(t)* combined with the abbreviated forms of the demonstratives. *Kas* may become *kakás* in the plural. Ex.:

<i>kastóy a táo</i>	such a man (a man like this).
<i>adú ti kakastá</i>	there are many such ones (like that).
<i>aláem ti kasdiáy</i>	take such a one (like that).
<i>kastáyda komá ámin</i>	they should all be like those.

<i>kasdina láen</i>	it is still so (like that), it is still the same.
<i>bassít ti kakastá na áso</i>	there are few such dogs.
<i>adú ti kakastá na ásomí</i>	we have many such dogs.
<i>awán ti kas lat toy</i>	there are no such ones (like this).
<i>dagití kas lat ta</i>	such ones (like that).
<i>awán ti kakás lat din</i>	there are no more such ones (like that).

VI. "The same" is rendered into Iloko by:

1. *Isú met láen*, for the singular, and *isúda met láen*, for the plural. Ex.:

<i>isú met láen</i>	it is the same.
<i>isú met láen a lakáy</i>	the same old man.
<i>isúda met láen a bakét</i>	the same old women.
<i>isúda met láen</i>	they are the same.

2. *Pádana* and *pádana met láen*; *pádana* may become *padpádana* in the plural. Ex.:

<i>pádana met láen</i>	it is the same.
<i>pádana</i>	it is the same.
<i>pádana met láen daytáy</i>	this one is the same.
<i>pádana daydiáy</i>	that one is the same.
<i>padpádana</i>	they are the same.
<i>padpádana met láen dagitá</i>	those are the same.
<i>padpádana dagitáy</i>	these are the same.

VII. The indefinite pronoun "one", including the notion of the first person, is rendered into Iloko by *datáo*, in the nominative or genitive, and *kadaiáo*, in the oblique. The remark made about *idá* under the Possessives (1. Possessive Adjectives and their use, IV, Notes) may sometimes also be applied to *datáo*. Ex.:

<i>no mapán datáo</i>	if one goes.
<i>no adú ti ánus datáo</i>	if one has much patience.
<i>no tinákaw datáo ti áso</i>	if one stole a dog.
<i>no awán madi datáo</i>	if there is nothing, one refuses.
<i>mabalinda datáo a pilíten</i>	they can force one.
<i>pilítem datáo a mapán</i>	do you force one to go?
<i>saánda datáo a gayyém</i>	they are not one's friends.
<i>madi datáo a mapán</i>	one does not want to go.
<i>umáy manála datáo</i>	one comes to take it.
<i>mapán manála datáo</i> or	one goes to take it.
<i>mapán datáo manála</i>	
<i>dákes kadatáo ti agtákaw</i>	it is bad for one to steal.
<i>awán kadatáo ti bagás ket</i>	one has no rice and still they ask
<i>agdawatda pay láen</i>	for some.
<i>datáo na addá asáwana</i>	a married man (this may not be said by a man who is single).

<i>datáo a lakáy</i>	an old man (like myself), we old men.
<i>datáo na addá annákna rebbénna ti agánus</i>	one who has children must be patient (this again may not be said by a man who is childless, because the pronoun <i>datáo</i> always includes the speaker).

Notes. Some of these indefinite pronouns may sometimes be used as real substantives. Ex.:

<i>ti áminko</i> or <i>ti isú áminko</i>	my all.
<i>ti kastóymo</i>	that of yours which is like this.
<i>ti kasdiáyna</i>	that of his which is like that.

Chapter II: The number.

I. Cardinal numbers.

I. The cardinal numbers from one to nine are:

1: *maysá*; 2: *duá*; 3: *talló*; 4: *uppát*; 5: *limá*; 6: *inném*; 7: *pitó*; 8: *waló*; 9: *siám*.

Notes. 1. "How many?" is translated by *manó*, which may be used as adjective and as pronoun. Ex.:

<i>manó a táo</i>	how many men?
<i>manóda</i>	how many are they?
<i>manókayo a lakáy</i>	how many old men are you?
<i>manó ti immáy</i> or <i>manó dagiti</i>	how many came?
<i>immáy</i>	
<i>dagiti immáy manóda</i>	those who came, how many are they?

2. When the cardinal numbers are used as attributes, they are generally connected with the rest of the sentence by the ligature *a* or *na*. Ex.:

<i>maysá na áso</i>	one dog.
<i>duá a lakáy</i>	two old men.
<i>talló a ladáwan</i>	three images.
<i>uppát a dákes</i>	four bad ones.
<i>dagiti limá a masirib</i>	the five wise ones.
<i>aláem dagiti inném a naisanpét</i>	take the six that were brought in this morning.
<i>itáy bigát</i>	
<i>dagiti pitó a puón ti básol</i>	the seven capital sins.
<i>waló a tálon</i>	eight rice fields.
<i>siám na ubbín</i>	nine children.

II. The cardinal numbers 10, 100, 1000, 10,000, 1,000,000 are formed by joining the prefix *sana* to the stems *púlo*, *gasút*, *ribu*, *laksá*, *riwríw*, respectively. Ex.:

<i>dagiti sanapúlo a bilin</i>	the ten commandments.
<i>addá sanagasút a sípin iti</i>	there are one hundred centavos in
<i>maysá a písos</i>	one peso.
<i>sanaribu a niúg</i>	one thousand cocoanuts.
<i>sanalaksá a káyo</i>	ten thousand trees.
<i>sanariwríw a soldádo</i>	one million soldiers.

Notes. 1. In an enumeration from one to ten, *pulló* is ordinarily used instead of *sarapúlo*, and *isá* is sometimes used instead of *maysá*.

2. a. 100.000 is translated by *saragasút a ribu* or *sarapúlo (a) laksá*.

b. 10.000 may also be translated by *sarapúlo (a) ribu*.

III. The numbers of tens, hundreds, thousands, &c. above the unit, are formed by joining the cardinal numbers to the stems *púlo*, &c., using the ligature *a* whenever the cardinal number ends in a consonant; the same ligature is nearly always used before *laksá* and *riwríw*, and sometimes before *ribu*, even though the cardinal number end in a vowel.

Ex.: 20: *duá púlo*; 30: *talló púlo*; 40: *uppát a púlo*; 50: *limá púlo*; 60: *inném a púlo*; 70: *pitó púlo*; 80: *waló púlo*; 90: *siám a púlo*; 200: *duá gasút*; 400: *uppát a gasút*; 500: *limá gasút*; 900: *siám a gasút*; 3000: *talló ribu*; 6000: *inném a ribu*; 7000: *pitó ribu*; 20.000: *duá laksá* or *duá a laksá*; 40.000: *uppát a laksá*; 50.000: *limá a laksá*; 70.000: *pitó a laksá*; 200.000: *duá gasút a ribu* or *duá púlo a laksá*; 600.000: *inném a gasút a ribu* or *inném a púlo a laksá*; 3,000.000: *talló riwríw* or *talló a riwríw*; 6,000.000: *inném a riwríw*; 8,000.000: *waló a riwríw*; 10,000.000: *sanapúlo a riwríw*; 100,000.000: *sanagasút a riwríw*; 1,000,000.000: *sanaribu a riwríw*.

IV. The intermediary numbers 11, 12, &c., 21, 22, &c., 101, 102, &c., &c., are formed by putting the conjunction *ket* between *sanapúlo*, *duá púlo*, &c., *sanagasút*, &c., &c., and the next number. In series of more than two numbers, however, the conjunction is used only before the last number of each series. Personal pronouns and possessives are joined to the first number.

Ex.: 11: *sanapúlo ket maysá*; 22: *duá púlo ket duá*; 33: *talló púlo ket talló*; 44: *uppát a púlo ket uppát*; 55: *limá púlo ket limá*; 66: *inném a púlo ket inném*; 79: *pitó púlo ket siám*; 101: *sanagasút ket maysá*; 110: *sanagasút ket sanapúlo*; 112: *sanagasút sanapúlo ket duá*; 230: *duá gasút ket talló púlo*; 444: *uppát a gasút uppát a púlo ket uppát*; 3401: *talló ribu uppát a gasút ket maysá*; 5002: *limá ribu ket duá*; 6034: *inném a ribu talló púlo ket uppát*; 1,003.009: *sanariwríw talló ribu ket siám*; 4,444.444: *uppát a riwríw, uppát a púlo ket uppát a laksá, uppát a ribu uppát a gasút uppát a púlo ket uppát*.

sanapúlokami ket uppát we are fourteen.

duá gasútda uppát a púlo ket maysá they are two hundred and forty one.

Notes. 1. Another way of counting these numbers is by: a) adding the prefix *kanika* to the number of tens, hundreds, thousands, &c., in such a way that the said number always exceeds by ten, hundred, &c., the number that is to be counted, and: b) putting either the conjunction *ket* or the article *ití* (abbreviated into *t* after a vowel) between this combined form and the other number. In a series of more than two, the article *ití* may be omitted before all the numbers except the last one, while the conjunction *ket* is used only before the last. In these combinations the numbers *talló*, *uppát*, *inném*, lose their first vowel with the next consonant: this same syncopation occurs in several other combinations which will be recorded in due time. The cardinal numbers formed with the prefix *sana* drop or retain that prefix when the prefix *kanika* is joined to them, and, by the way, most any other prefix or suffix. Counting with *kanika* is becoming more and more obsolete, and many Iloko do not know it any more.

Ex.: 14: *kanikaduá púlo ket uppát*; 22: *kanikatló púlo ket duá*; 31: *kanikapát a*

púlo ket maysá; 43: kanikalimá púlo ket talló; 59: kanikaném a púlo ket siám; 68: kanikapitó púlot waló; 77: kanikawaló púlot pitó; 96: kanikasanagasút ket inném or kanikagasút ket inném or kanikagasút ití inném; 150: kanikaduá gasút ket limá púlo; 204: kanikatló gasút ití uppát; 321: kanikapát a gasút ití duá púlot maysá or kanikapát a gasút duá púlot maysá or kanikapát a gasút duá púlo ket maysá or kanikapát a gasút ití kanikatló púlot maysá or kanikapát a gasút kanikatló púlot maysá or kanikapát a gasút kanikatló púlo ket maysá; 4200: kanikalimá ribut duá gasút; 5403: kanikaném a ribu uppát a gasút ket talló; 1,002.346: kanikaduá riwriw ití kanikatló ribu ití kanikapát a gasút ití kanikalimá púlot inném.

2. Sometimes the intermediary number is entirely omitted, in which case the number is obviously only approximate and even sometimes far from approximate.

Ex.: 11, 12, &c. to 19: *kanikaduá púlo*; 201, 202, &c. to 299: *kanikatló gasút*.

V. 1. Units of length, capacity, time, &c., are formed by joining either the prefix *sana* or the prefix *sanka* to the name of the measure, &c. Daily practice will teach you which of the two has to be used. Ex.:

<i>sanadánan</i>	one palm.
<i>sanadpá or sanadeppá</i>	one fathom.
<i>sanasalúp</i>	one ganta (three liters).
<i>sanaaldáw</i>	one day.
<i>idí (ka)sanaaldáw</i>	day before yesterday.
<i>intóno sanaaldáw</i>	day after to-morrow.
<i>idí (ka)sanatawén</i>	two years ago.
<i>sanabukél</i>	one (literally: one piece).
<i>sanabukél na itlóg</i>	one egg.
<i>sanabukél a manók</i>	one chicken.
<i>sanabukél a tinápay</i>	one loaf.
<i>sanakabán</i>	one cavan (25 gantas).
<i>sankapetpét</i>	one handful.
<i>sankaigup</i>	one draught.
<i>sankalámut</i>	one mouthful.
<i>sankarankáy</i>	one piece (of meat).
<i>sankatípun</i>	one gathering.
<i>sankakúyog</i>	one group of people going together.
<i>sankagiddán</i>	together, in one.
<i>sankakíta</i>	one kind.
<i>sankamaysá</i>	one group.
<i>sankabassít</i>	a little.

Notes. a) Sometimes the suffix *an* is joined to substantives formed with the prefix *sana* or *sanka*. Ex.:

<i>sanailián</i>	one town.
<i>sanaputótan</i>	one generation, one family.
<i>sanabalayán</i>	the inmates of one house.
<i>sanaasawáan</i>	one (married) couple.
<i>sanasapatósan</i>	one pair of shoes.
<i>sanakarretónan</i>	one cartload.
<i>sanadakulápan</i>	one palm (contents).
<i>sanapagasawáan</i>	one (married) couple.
<i>sanalubónan</i>	the whole world.
<i>sankabbalayán</i>	one household.
<i>sankatuádan</i>	the owners of one net.

b) *Sanalli* means either foreigner, guest or menses. Ex.:

<i>sanaíliak ditóy</i>	I am a stranger here.
<i>dagiti sansanaíli</i>	the foreigners, the guests.
<i>addá sanaílimi</i>	we have guests.
<i>nagsanaíli ni asáwak</i>	my wife had the menses.

2. For measures, &c. above the unit, the cardinal number is used, and the ligature *a* or *na* ordinarily connects it with the name of the measure, &c. Sometimes, however, when the number ends in a vowel, either no ligature or the ligature *ka* is used, and sometimes both the ligatures *a* and *ka* are used. It is rather difficult to know which construction has to be preferred, and this can only be learned by use; the same may be said in general about the use of the prefixes *sana* and *sanka*, as they are allowed with certain terms and not with others. Ex.:

<i>uppát a salúp</i>	four gantas.
<i>talló a písos</i>	three pesos.
<i>limá na aldáw</i>	five days.
<i>uppát a deppá</i>	four fathoms.
<i>siám a bukél</i>	nine.
<i>duá salúp</i>	two gantas.
<i>talló salapí</i>	three times fifty centavos.
<i>sanapúlo het duá kuríbot</i>	twelve baskets.
<i>talló a táo or talló katáo or</i> <i>talló a katáo</i>	three men.
<i>talló kasúkat</i>	three measures.
<i>sanagasút a kasúkat</i>	one hundred measures.
<i>waló kakíta</i>	eight kinds.
<i>duá a kaputótan</i>	two generations.
<i>maysá a táo (not: sanatáo)</i>	one man.
<i>maysá a písos (not: sana-</i> <i>písos)</i>	one peso.
<i>maysá a salapí (not: sana-</i> <i>salapí)</i>	once fifty centavos.

Notes. The name of the measure is connected with the object to be measured, &c., by the ligature *a* or *na*; when the article connects the two, the name of the object represents an ordinary genitive. Ex.:

<i>sanasalúp a bagás</i>	one ganta of rice.
<i>duá salúp a bagás</i>	two gantas of rice.
<i>sanadeppá a lúpot</i>	one fathom of cloth.
<i>sanaburnáy a tagapulót</i>	one jar of sugar.
<i>uppát a salúp a kapi</i>	four gantas of coffee.
<i>duá a báso a danúm</i>	two glasses of water.
<i>pitó kabán na asín</i>	seven cavan of salt.
<i>talló a písos a kárne</i>	meat for the value of three pesos.
<i>talló salapí a sabá</i>	three times fifty centavos worth of ba-
	nanas.
<i>sankaigup a danúm</i>	one draught of water.
<i>sankalámut na inapúy</i>	one mouthful of rice.
<i>sanakabán a bagás</i>	one cavan of rice (stress on the measure).

sarakabán ti bagás
aládek ti sanasaláp na otón
aládem ti sanasaláp dagiti baláton

one cavan of rice (of the rice, not of coffee).
 I take one ganta of cowpeas.
 take one ganta of the green gram.

II. Ordinal numbers.

I. The ordinal numbers from two up are formed by joining the prefix *maika* to the cardinal number, with the usual syncopations of *talló*, *uppát* and *inném*, alluded to above. "First" is *umoná* (past: *immoná*). When *sanapúlo* loses its original prefix, in combinations with other prefixes, it always becomes *pulló*. Ex.:

<i>siák ti umoná</i>	I am the first (or, I go first).
<i>immonáak</i>	I was first (or, I went first).
<i>ti maikaduá</i>	the second.
<i>ti maikatló a táo</i>	the third man.
<i>maikapátda</i>	they are the fourth.
<i>dagiti maikalimá</i>	the fifth ones.
<i>ayabám ti maikaném</i>	call the sixth one.
<i>duáda a maikapitó</i>	there are two seventh ones.
<i>ti maikawaló a naimbág a</i> <i>gásat ti kararuá</i>	the eighth beatitude (of the soul).
<i>ti maikasiám a búna</i>	the ninth fruit.
<i>ti maikasanapúlo or ti mai-</i> <i>kapulló</i>	the tenth.
<i>ti maikasanapúlo ket maysá</i> <i>or ti maikapulló ket</i> <i>maysá</i>	the eleventh.
<i>ti maikaduá púlo</i>	the twentieth.
<i>ti maikapát a púlo ket talló</i>	the forty-third.
<i>ti maikasanagasút or ti</i> <i>maikagasút</i>	the hundredth.
<i>ti maikasanaribu ket duá</i> <i>gasút</i>	the 1200th.
<i>ti maikasanalaksá or ti mai-</i> <i>kalaksá</i>	the 10.000th.
<i>ti maikasanariwriw or ti</i> <i>maikariwriw</i>	the 1,000.000th.
<i>ti maikaduá riwriw, talló</i> <i>púlo ket inném a laksá,</i> <i>uppát a ribu inném a ga-</i> <i>sút limá púlo ket siám</i> <i>maikalimá púloda ket inném</i>	the 2,364.659th. they are the 56th.

Notes. 1. The interrogative corresponding to the ordinal numbers is *maikamanó*?

2. In a few districts, the term *maikamaysá* is used for *umoná*, but mostly only by children.

3. The ordinal numbers formed from the cardinal numbers in *kanika* use the prefix *maikanika*.

Ex.: *ni León ti maikanikaduá púlo ket talló*: LEO XIII.

II. When the prefix *ka* is used instead of *maika*, the meaning of the ordinal number is quite different; e. g.: *maikaduá* means second, be there only two or more than two, *kaduá* means one out of two, either the first or the second, and so on. Cfr. The Substantive (Formation of Substantives, III, 4). Ex.:

<i>ti kaduána</i>	his companion.
<i>ti katlóda</i>	their third one.
<i>pitóda ditóy, sadín ti yan ti kawalóda</i>	there are seven here, where is their eighth one?
<i>uppátkami, ayabám ti kali-mámi</i>	we are four, call our fifth one.
<i>ti kasanapúloda ket duá</i>	their twelfth one.

III. Multiplicatives.

I. The multiplicative cardinal numbers are formed by the addition of the prefix *mami* or *mamin* (from *man* and *pi* or *pin*) for the present, and *nami* or *namin* for the past, to the cardinal numbers from two up, in the same way as the prefix *kapi* or *kapin* for the degrees of kindred. "Once" is *maminsán* (past: *naminsán*). Ex.:

<i>maminsán láen</i>	only once.
<i>mamindú a mapán</i>	he goes twice.
<i>namitloák a napán</i>	I went three times.
<i>ibagám ití maminpát</i>	tell it four times.
<i>maminlimá</i>	five times.
<i>namin-innénda a nagayáb</i>	they called six times.
<i>naminpitókami a nagtaráy</i>	we ran seven times.
<i>maminwalóda a manán</i>	they eat eight times.
<i>naminsiám ti panagsaóna</i>	he spoke nine times.
<i>maminsanapúlo or mamin-pulló</i>	ten times.
<i>maminsanapúlo ket duá or maminpulló ket duá</i>	twelve times.
<i>maminsanagasút or mamin-gasút</i>	a hundred times.
<i>maminpát a riwríw, waló púlo ket pitó a laksá, lima ribu siám a gasút up-pát a púlo ket maysá</i>	4,875.941 times.
<i>naminpullókam ket limá na immáy</i>	we came fifteen times.

Notes. 1. *Mamintalló* is sometimes used instead of *mamitlló*.

2. In mostly all of these and the following forms, *adú*, "much, many", may be used as a number. Ex.:

mamin-adú often

II. Another way of forming multiplicatives is by joining the term *dáras* either to the cardinal numbers or to the multiplicatives in *mami* or *mamin*.

When the number ends in a consonant, the ligature *a* connects it with the term *dáras*; when the number ends in a vowel, the ligature *a* may be either used or omitted. Ex.:

<i>duá dáras</i>	twice.
<i>uppát a dáras</i>	four times.
<i>limá a dáras</i>	five times.
<i>sangapúlo dáras</i>	ten times.
<i>mamitló dáras</i>	three times.
<i>mamin-inném a dáras</i>	six times.
<i>maminpitó dáras</i>	seven times.
<i>maminwaló a dáras</i>	eight times.
<i>mamin-adú a dáras</i>	often.

III. The form in *pi* and *pin*, instead of *mami* and *mamin*, respectively, occurs sometimes, although rarely; with this form the prefix *sana* is always dropped. Ex.:

<i>pitló</i>	three times.
<i>pinwaló</i>	eight times.
<i>pinsiám</i>	nine times.
<i>pinpulló</i>	ten times.

IV. The multiplicative ordinal numbers are formed by the addition of the prefix *kapami* or *kapamin* to the cardinal numbers, in the same way as the prefix *mami* or *mamin* of the multiplicative cardinal numbers. Ex.:

<i>kapamitlóna ti immáy</i>	that was the third time he came.
<i>kapaminpátta ti mapán</i>	this is the fourth time they go.
<i>kapamin-innémmi</i>	this is our sixth time.
<i>kapaminsíámyo ti uminúm</i>	this is the ninth time you drink.
<i>kapamingasútdansa</i>	this must be their hundredth time.
<i>kapaminpullómi ket maysá</i>	it is the eleventh time we come.
<i>ti umáy</i>	
<i>kapaminduána ti agpukkdw</i>	it is the second time he calls.

Notes. 1. The interrogatives corresponding to the multiplicatives are: *mamin-anó* (past: *namín-anó*) or *mamin-anó (a) dáras*, and *kapamin-anó?*

2. *Mamin-anó* also means: difficult, hard. Ex.:

<i>saán a mamin-anó daytá</i>	that is not difficult.
-------------------------------	------------------------

IV. Distributives.

I. The distributive cardinal numbers are formed:

1. By joining the prefix *sag* to the cardinal numbers, which are modified in the following way:

saggaysá, sagduduá, saggatló, sagpapát, saglilimá, sagniném, saggipitó, sagwawaló, sagsisiám, sagsasanapúlo, sagsasanagasút, &c. Ex.:

<i>sagduduá a písos</i>	two pesos each.
<i>saggaysá a sípin ti ingá-tanmi</i>	we bought each for the value of one centavo.

<i>saggatló kayo</i>	take three each (or, go three by three).
<i>sagpapátkami a mapán</i>	we go four by four.
<i>sagpipitó</i>	seven by seven (or, seven for each).
<i>saglilimá ti inálami</i>	we took five each.
<i>manálatayo ití sagniném</i>	let us take six each.
<i>sagsisiám a písos ti konáda</i>	they say that they are nine pesos each.
<i>sagsasanapúlokami ket duá a nagná</i>	we walked twelve by twelve.
<i>saggaysá ti nabáti</i>	there remained one here and there, a few remained (literally: one by one).
<i>inálami ití sagpapát a písos</i>	we took them for four pesos each.

2. By adding the term *sagtungál* or *sagtumungál* to the complete cardinal numbers, ordinarily with elimination of the prefix *sana*. Ex.:

<i>sagtungál duá a písos</i>	two pesos each.
<i>sagtumungál uppátkami a mapán</i>	we go four by four.
<i>sagtungál tallókayo</i>	take three each.
<i>sagtumungál limá ti inálami</i>	we took five each.
<i>manálatayo ití sagtungál inném</i>	let us take six each.
<i>sagtungál duá púlokami ket talló a nagná</i>	we walked 23 by 23.
<i>inálami dagiti bábuy ití sagtumungál duá púlo</i>	we bought the hogs for 20 (pesos) each.
<i>nabátida a sagtungál maysá</i>	they stayed one by one (not: many together).

Notes. 1. Formerly the complex prefix *manag* (from *man* and *sag*) was sometimes used instead of the simple prefix *sag*, but this form has become antiquated. Ex.:

<i>managsisiámnda a nagná</i>	they walked nine by nine.
-------------------------------	---------------------------

2. The form in *pag...an* (past: *nag...an*) with the cardinal numbers is rarely used. Ex.:

<i>pagpulloán daytáy káyo</i>	ten for this tree, ten men are needed to carry this tree.
<i>paglimaán daydiáy</i>	five for that one.

II. The same combinations are used with the units of measure, capacity, time, &c., the initial open syllable of the stem being reduplicated after the prefix *sag*, or occasionally the prefix becoming *sagga* if the first vowel of the word is an A. The term *sagtungál* or *sagtumungál* may be connected with the next word by the ligature *ka*. Ex.:

<i>sagpipísos</i>	one peso each.
<i>sagsasalúp</i>	one ganta each.
<i>ikkám idá ti saggabassít or sagbabassít</i>	give them a little each.

<i>saggaadú ti inálami</i>	we took many each.
<i>sagsasalapí ti báyadna</i>	the price is fifty centavos each.
<i>sagtungál kabán</i>	each a cavan.
<i>sagtumungál sípin ti ingá-tanmi</i>	we bought each for the value of one centavo.
<i>saggugudduá</i>	each one half.
<i>sagtungál kakúyog</i>	walking by groups, distributed or scattered by groups.

Notes. The infix *in* forms a good many distributives, some of which will be studied under the Adverbs of Time. In general, this infix gives to the stem the meaning of the English "by", as will be seen by the examples. Ex.:

<i>ginasút</i>	by hundreds.
<i>rinibu</i>	by thousands.
<i>linimá pálo</i>	by fifties.
<i>pinanenpanén</i>	by groups.
<i>pinutonputótan</i>	by families.
<i>iniliníli</i>	by towns, all towns.
<i>dikay umallátiw ití binalaybaláy</i>	do not go from house to house.

III. The distributive multiplicative numbers are formed by changing the prefixes *mami* and *mamin* into *sagpami* and *sagpamin*, respectively. With this form it is better to drop the prefix *sana*. Ex.:

<i>sagpaminduá</i>	each twice.
<i>sagpaminsán</i>	now and then (literally: each once).
<i>immáykami ití sagpamitló</i>	we came each three times.
<i>sagpaminpátkayo a sim-makdó</i>	you drew water each four times.
<i>pinakándatayo ití sagpaminpulló</i>	they fed us each ten times.
<i>sagpaminpitónakam na inayabán</i>	he called us each seven times.
<i>sagpamin-innémkayto na ikkán</i>	I shall give you each six times.
<i>sagpaminlimádanto a mapán</i>	they shall go each five times.
<i>sagpaminduá púloda ket limá</i>	they did it each 25 times.

Notes. The interrogatives corresponding to the distributives are: *sagmamanó*, *sagtungál manó* or *sagtumungál manó*, *managmamanó* (antiquated), *pagmanoán* (past: *nagmanoán*) (rarely used), and *sagpamin-anó*?

IV. The indefinite numbers are formed by joining the prefix *sumag* to the cardinal numbers, with the same modifications as those which occur with the simple prefix *sag*. Ex.:

<i>sumagduduá a libro</i>	some two books.
<i>aláem ti sumaggatló a láta</i>	take some three cans.
<i>sumagpapát ti mapán</i>	some four go.
<i>sumaglimáda a nagtálaw</i>	some five escaped.

<i>addá sumagniném a teso- réro</i>	there are some six treasurers.
<i>sumagsasanapúlo</i>	some ten.
<i>sumagpipitó ti awán</i>	some seven are absent.
<i>nagáwid ti sumagwawaló</i>	some eight went home.
<i>sumaggatló gasútda ket</i>	some 350 arrived.
<i>limá púlo a simmanpét</i>	

Notes. The interrogative corresponding to the indefinite numbers is: *sumag-mamanó?*

V. Fractional numbers.

I. The fractional cardinal numbers are formed by the addition of the prefix *agka* (past: *nagka*) to the cardinal numbers from three up, with the usual syncopations of *talló*, *uppát* and *inném*, alluded to above. The prefix *sana* either stays or drops out. "To be divided, &c. into two parts", is translated by *agkaduá* and *aggudduá* (past: *nagkaduá* and *naggudduá*). Cfr. The Ordinal Numbers (II) and The Adjective (III. Special Forms, 1. Coordinate Words).

The form of the past tense is used more often than the form of the present, for the obvious reason that an object, which has e. g. four parts, must have been divided into four in the past. And so: "it has four parts" will be rendered into Iloko by *nagkapát*: it has been divided into four. Ex.:

<i>nagkalimá ti lúbon</i>	the world is divided into five parts.
<i>agkapitonto ti bábuy</i>	the pig will be divided into seven parts.
<i>nagkaadú daydí pingán a nabóong</i>	that plate was broken into many pieces.
<i>aggudduá</i>	it falls, &c. into two parts.
<i>agkaduákami</i>	we are companions (literally: we are one of two, both of us; we are two parts of one whole).
<i>nagkasanapúlo ket duá</i>	the Credo has twelve articles.
<i>dagiti pasét ti Mamátiak</i>	
<i>nagkapulló dagiti bilin ti Diós</i>	the commandments of God are ten.
<i>agkawaló ti yégmi</i>	what we bring will have eight parts.

II. The fractional distributive numbers are formed by joining the prefix *inka* to the cardinal numbers from three up, in the same way as the prefix *agka* is joined to them. *Ingudduá* is used instead of *inkaduá*. Ex.:

ingudduá, inkatló, inkapát, &c.: to be divided into two, three, four, &c. parts. E. g.: fish, rice, &c., has to be divided among several people; if one man or one group of people has to take one share and the other man or group of people two shares, the Iloko make the fish, rice, &c. *inkatló*: the first man or group of people will then take one third, and they will share that third part among themselves if they are many; the other man or group of people will

take the remaining two thirds. If one man or group of people has to take four shares, another man or group of people three shares, and a third man or group of people two shares, they make the fish, rice, &c. *inkasiám*, and the first man will take four ninths, the second three ninths, and the third two ninths, and so on.

Notes. The interrogatives corresponding to the fractional numbers are: *agka-manó* (past: *nagkamanó*) and *inkamanó*?

III. The denominator of fractions is formed by joining the prefix *pagka* or *apagka* to the cardinal numbers from three up, in the same way as the prefix *agka* of the fractional cardinal numbers. The numerator is represented by the cardinal number and connected with the denominator by the ligature *a*; however, when the numerator is one, the cardinal number *maysá* may be dropped. "Half" is *gudduá* or *kagudduá*. Ex.:

<i>maysá a gudduá</i>	one half.
<i>ti kagudduána</i>	the half of it.
<i>ti pagkapát</i>	the fourth part.
<i>maysá a pagkalimá</i>	one fifth.
<i>alám ti maysá a pagkaném</i>	take one sixth.
<i>manálaka ití maysá a pagkapitó</i>	take one seventh.
<i>alám ti pagkawaló</i>	take the eighth part.
<i>manálaka ití pagkasiám</i>	take a ninth part.
<i>ti pagkasanapúlo ti tinápay</i>	the tenth part of the loaf.
<i>maysá a pagkapulló ti asín</i>	one tenth of the salt.
<i>ti maysá a pagkapulló ket duá ti danúm</i>	one twelfth of the water.
<i>ti pagkasanagasút ti pirák</i>	the hundredth part of the money.
<i>maysá a pagkagasút</i>	one per cent.
<i>talló a pagkapát</i>	$\frac{3}{4}$
<i>uppát a pagkasiám</i>	$\frac{4}{9}$
<i>limá a pagkaduá púlo ket limá isú met láen ti maysá a pagkalimá</i>	$\frac{5}{25}$ equals $\frac{1}{5}$
<i>dagiti apagkapulló</i>	the tenths, the tithes.
<i>apagkasanagasút</i>	a hundredth.



Die Drehbewegung in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der materiellen Kultur.

Von Dr. Ing. HUGO TH. HORWITZ, Wien.

Inhalt:

- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| 1. Allgemeine Problemstellung. | 2. Rad und Wagen. |
| a) Herkunft der Drehbewegung. | 3. Bohrer. |
| b) Kosmische und technische Rotation. | 4. Töpferscheibe. |
| c) Technische Elementenpaare. | 5. Drehmühle. |
| d) Quirl- und Bogenbohrer. | 6. Drehbank (Drechselbank). |
| e) Entstehung des Rades. | 7. Spinnen. |
| f) Rollstempel. | 8. Zusammenfassung der Ergebnisse. |
| g) Scharnierlager. | |

1. Allgemeine Problemstellung.

Daß es eine große Anzahl von Vorrichtungen mit Drehbewegung gibt, ist den meisten Menschen bekannt; man hat es bisher aber noch nicht oft versucht, sie von einem einheitlichen Gesichtspunkte aus zu betrachten, obwohl dies, wie die nachfolgenden Darlegungen zeigen werden, zur Herausarbeitung eines besonderen Prinzipes in der Entwicklung der materiellen Kultur führt. Das gemeinsam Kennzeichnende aller Vorrichtungen mit Drehbewegung zeigt sich am deutlichsten beim Vergleiche mit solchen, die hin und her gehend benützt werden. Diese Art der Betätigung ist dem menschlichen Körper am vollständigsten angepaßt und ist von seiner Arbeitsweise abgeleitet. Die Werkzeuge mit Drehbewegung werden im Anfang ebenfalls nur intermittierend betätigt, d. h. man dreht sie um einen gewissen Winkel (unter Umständen auch mehrmals vollständig um ihre Achse) in der einen und dann wieder umgekehrt in der anderen Richtung u. s. f. Später erst gelangt man zu einer Drehbewegung, die kontinuierlich in nur einer Richtung vollzogen wird.

Die vom Menschen verwendeten technischen Gebilde zeigen am Anfang keinerlei systemeigene Bewegung. Sie bestehen nur aus e i n e m Stück oder aus mehreren fest miteinander verbundenen Teilen (z. B. steinerner Schlagkörper und hölzerner Schaft bei der Axt). Die bei Benützung des Werkzeugs notwendigen Bewegungen werden lediglich von den Gliedern des menschlichen Körpers, gewöhnlich von Arm und Hand, ausgeführt: Arm, Hand und Werkzeug bilden eine Einheit, und das Artefakt wird gleichsam in den Arbeitsgang des menschlichen Organs mit einbezogen.

Dies ändert sich in dem Augenblick, in dem das Werkzeug systemeigene Bewegung aufweist. Es erlangt nun eine gewisse Selbständigkeit, und das Zusammenarbeiten der Gliedmaßen mit den beweglichen Teilen des Werkzeugs ergibt im technischen Sinne ein Getriebe.

a) Herkunft der Drehbewegung.

Die technische Drehbewegung wird von der Verdrehung der Glieder des menschlichen Körpers abgeleitet. Der Arm besitzt drei Gelenke, die eine drehende Bewegung gestatten; jedes dieser Gelenke funktioniert dabei in anatomischem Sinne verschieden. Das Schultergelenk ist ein Kugelgelenk: es ermöglicht eine Bewegung des Oberarmes, die von einer unregelmäßigen, aber nach den meisten Richtungen ziemlich weit ausladenden Kegelfläche begrenzt wird. Im Ellbogen findet nur ein Neigen des Unterarmes zum Oberarm in einer bestimmten Ebene statt; dazu kommt noch eine Verdrehung des Unterarmes durch Schränkung von *ulna* und *radius*. Das Handgelenk endlich gestattet wieder eine Verstellung in einem Kegelraume, jedoch mit weit geringerer Schwenkbarkeit als das Schultergelenk. Bei den meisten einfachen Verrichtungen des Menschen, wie Schlagen, Werfen usw. kommen alle drei Teile des Armes und die Wirkungsfähigkeit aller seiner Gelenke zur Geltung.

Eine primitive Drehbewegung tritt beispielsweise auf, wenn der ausgestreckte Arm im Schultergelenk eine Kegelfläche von recht geringem Scheitelwinkel beschreibt. Hält man nämlich hierbei eine Vorrichtung, die aus einer biegsamen Schnur und einem daran befestigten schweren Körper besteht, in der Hand, so kann dieser Körper leicht in eine kreisende Bewegung versetzt werden. Solches Kreisen tritt beispielsweise bei der Benützung eines Schwirrholzes oder einer Schleuder auf. Hat im ersteren Falle der Körper einmal eine bestimmte Geschwindigkeit erreicht, so kann die Drehung leicht durch ganz kleine Impulse aufrechterhalten bleiben, die nicht mehr durch das Kreisen des Armes im Schultergelenk, sondern nur durch ein ganz geringes Kreisen der Hand im Handgelenk hervorgerufen werden. Eine andere Drehbewegung führt der Mensch aus, wenn er mit einem Stück Holz oder einem Stein bohrend in den Erdboden oder in einen anderen Fremdkörper einzudringen versucht. Weitere Drehbewegungen ruft der Mensch durch eine kompliziertere Verwendung seiner Gliedmaßen, nämlich durch die schon früher erwähnte koordinierte Bewegung von Hand, Unter- und Oberarm hervor. Beispiele hierfür sind die Betätigung des Quirlbohrers, des Kurbelbohrers, der Drehmühle usw.

Eine Erklärung, wie der Mensch zu den verschiedenen Arten von Rotationsbewegungen gekommen ist, kann heute noch kaum gegeben werden. Beim Schwirrholz, bei dem die Zentrifugalkraft bereits eine wesentliche Rolle spielt, versuchte es KARL GROOSS, indem er darauf hinwies, daß die Früchte mancher Bäume, z. B. die der Platanen, an langen, zähen Fäden hängen, und daß auch heute Kinder verschiedener Völker gerne diese Früchte als Spielzeug gebrauchen, indem sie sie an den an ihnen haftenden Fäden im Kreise herumschwingen¹.

Auch über die ursprüngliche Verwendung eines einfachen, von der Hand geführten Bohrers fehlt jede sichere Erklärung. NOIRÉ versuchte eine solche, indem er annahm, daß die Hand bemüht ist, einen von ihr gehaltenen Gegen-

¹ KARL GROOSS, Die Spiele der Menschen, Jena 1899, S. 133.

stand in ein widerstrebendes Material hineinzudrücken, und zwar vorerst durch reine Längsverschiebung, also ohne jede Drehung. NOIRÉ meinte nun, daß Unregelmäßigkeiten im Widerstande des Materials das Werkzeug und die Hand veranlassen, nach der einen oder der anderen Richtung drehend abzuweichen. Drückt man beispielsweise einen Keil in die Erde, so wird dieser durch Wurzeln, kleine Steinchen usw. bald nach rechts, bald nach links abgelenkt. NOIRÉ sagt: „Die Hand wird durch das Drehwerkzeug allmählich zu einem Drehorgan².“ Dieser Satz ist ein wenig unbestimmt abgefaßt und man erkennt nicht, ob NOIRÉ meint, daß Arm und Hand durch die Dreharbeit etwa funktionell umgestaltet würden.

Tatsächlich besitzt die menschliche Hand durch Schränkung von *ulna* und *radius* eine sehr große Drehfähigkeit; sie beträgt etwa 180°. Die Tiere verfügen nur über eine bedeutend kleinere, die Katze z. B. bloß über eine Wendigkeit von etwa 90°, und bei Lauftieren ist diese noch weitaus geringer. Es wird Aufgabe der Anthropologie sein, das Ausmaß der Drehfähigkeit der menschlichen Hand in Verbindung mit der Betätigung von Drehwerkzeugen bei verschiedenen Völkern zu überprüfen.

Einige Worte sollen hier auch noch über die Theorie von der Organprojektion gesagt werden, obwohl ihre Kenntnis bei den meisten Lesern vielleicht vorausgesetzt werden darf.

Nicht die ersten Gedankengänge und die Entwürfe dessen, was man Philosophie der Technik nennen könnte, wohl aber das erste Werk mit diesem Titel verdanken wir ERNST KAPP, der es 1877 veröffentlichte³. Der wichtigste Grundsatz, den KAPP in dem Buche vertritt, ist die Lehre von der Organprojektion. Er behauptet, daß ursprünglich die menschlichen Organe einerseits in anorganischem Material nachgebildet erscheinen, z. B. die Pflanzenschale als Ersatz für die hohle Hand, der Stein zur Erhöhung der Schlagkraft der geballten Faust aufträte, und daß anderseits die Bewegungsgesetze der Organe — deren sich der Naturmensch ebensowenig bewußt ist, wie ihrer Übertragung auf das Nachbild — der den menschlichen Zwecken in Werkzeuggestalt dienstbar gewordenen Materie einen geistigen Anhauch verleihen. Noch schärfer ist dieser Gedanke herausgearbeitet, wenn KAPP sagt: die schneidende oder bohrende Drehbewegung des Handgelenks setzt sich schneidig oder spiralig in dem gefaßten Gegenstand fort und formt ihn zu Messer, Bohrer und Schraube.

Läßt man letztere Auffassung zu, so hat sie jedenfalls nur soweit einen Sinn, als man die intermittierend hin und her schwenkende Drehbewegung in Betracht zieht, und wenn KAPP meint, daß alle technischen Gebilde vom Menschen nach dem Vorbild seines Körpers geschaffen wurden, so gilt dies keineswegs hinsichtlich der kontinuierlichen Rotation: für die kontinuierlich rotierende Bewegung gibt es kein Vorbild im Reiche der Organismen.

² LUDWIG NOIRÉ, Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit, Mainz 1880, S. 297.

³ ERNST KAPP, Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten, Braunschweig 1877.

Auch die Beziehungen, die man zu gewissen anderen Drehbewegungen, z. B. zum Kreisen der Gestirne, zu Wirbelbewegungen von Flüssigkeiten usw. aufstellen wollte, sind vollständig hinfällig. Zur näheren Erläuterung dieser

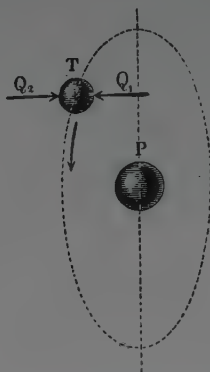


Abb. 1. „Kosmische Rotation“, nach F. REULEAUX. Theoretische Kinematik, Braunschweig 1875, S. 33, Fig. 2.

Behauptung soll ein kleiner Abschnitt rein mechanisch-technischen Inhaltes eingefügt werden, dessen Kenntnis übrigens auch zum wirklichen Verständnis der ursprünglichen Formen von Drehwerkzeugen unerlässlich ist.

b) Kosmische und technische Rotation.

FRANZ REULEAUX war es, der sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingehend mit der technischen Kinematik, d. h. mit der Getriebelehre befaßte⁴. Er hat die Bedingungen der technischen Drehbewegung am

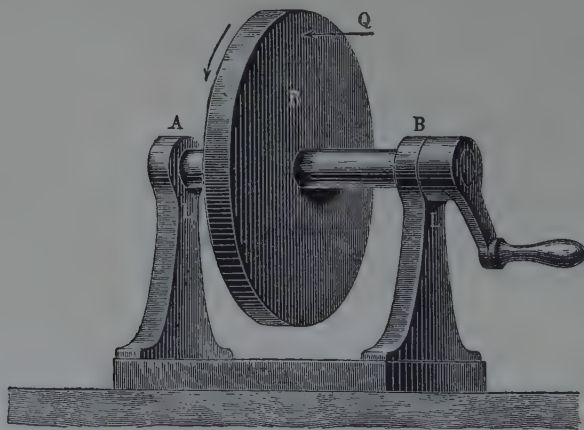


Abb. 2. „Technische Rotation“, nach F. REULEAUX, a. a. O., S. 34, Fig. 3.

reinsten herausgearbeitet und ihre Unterschiede gegenüber anderen Rotationserscheinungen genau festgelegt.

Betrachtet man ein Gestirn, um das ein Trabant (T) gleichförmig kreist (Abb. 1), so haben wir es wohl mit einer Rotation zu tun, die Kräfte, die dabei auftreten, sind jedoch Fernwirkungskräfte. Das Gleichgewichtssystem,

⁴ FR. REULEAUX, Theoretische Kinematik, Braunschweig 1875.

das hier besteht, ist dadurch gekennzeichnet, daß jede störend auftretende äußere Kraft (Q_1) durch eine zweite geradeso große, jedoch entgegengesetzt gerichtete äußere Kraft (Q_2) aufgehoben werden muß, wenn das Gleichgewicht nicht empfindlich erschüttert werden soll. Diese Art von Drehbewegung bezeichnet REULEAUX als **kosmische Rotation**.

Im Gegensatz dazu steht die zweite Art, die REULEAUX etwas ungewöhnlich als „machinal“ bezeichnet, und für die wir vielleicht besser den Ausdruck **technische Rotation** einführen. Hier muß jeder Körper, der eine Drehbewegung ausführt, über eine festgelagerte Achse verfügen. In Abb. 2 erkennen wir eine mit einer solchen festen Achse ausgestattete Radscheibe. Die Endzapfen der Achse ruhen hierbei in zwei Lagern (A und B), die mit einem festen Gestell (L) verbunden sind. Sollte nun eine störende äußere Kraft (Q) auftreten, so braucht diese nicht eine zweite äußere Kraft zu ihrer Aufhebung, sondern der zusammenhängende materielle Aufbau des Systems bringt es mit sich, daß diese äußere störende Kraft durch innere, d. h. Molekularkräfte aufgehoben wird, die im Rade, in der Achse, in den Lagern und im Gestell zur Geltung kommen.

Störenden äußeren Kräften gegenüber müssen beim kosmischen System ebenfalls äußere Kräfte entgegenwirken, beim technischen System treten dagegen latente innere Kräfte auf. Letztere verfügen über die Eigenschaft, daß sie stets zu Gebote stehen und bis zu einer gewissen Grenze, bei der erhebliche Deformation des Materials oder Bruch erfolgen, automatisch stets in derjenigen Größe auftreten, die die störende Wirkung der fremden Kraft gerade aufhebt. REULEAUX sagt: „Die Verhinderung der störenden Bewegung durch latente Kräfte ist in der Maschine Prinzip“, und: „die kosmische Freiheit der Naturerscheinung ist in der Maschine in Ordnung und Gesetz übergeführt“, wobei wir letzteren Satz vielleicht etwas genauer so formulieren können: Die in der Natur vorhandene Gesetzmäßigkeit, die einen bestimmten Freiheitsgrad zuläßt, ist beim technischen System auf einen geringeren Freiheitsgrad herabgemindert, eine Einschränkung, die ausschließlich dem vom Menschen angestrebten Endzweck, nämlich der störungsfreien Leistung des technischen Gebildes, zugute kommt.

Wie wir früher sahen, ist die der KAPP'schen Theorie entsprechende Anschauung, daß die technische Rotation den einer Drehbewegung fähigen Gliedern des menschlichen Körpers nachgestaltet, also organprojektiv sei, hinfällig. Aber auch die Annahme, daß die technische Rotation in der Natur vorkommende Drehbewegungen nachahmt, ist nicht aufrechtzuerhalten. Die kosmische Rotation scheidet wegen des eben gezeigten grundlegenden Unterschiedes gegenüber der technischen Drehbewegung aus. Alle anderen irdischen, in der Natur auftretenden Rotationsbewegungen, wie Sand- und Wasserhosen, Wasserstrudel in einem Flusse usw., sind aber Wirbelbewegungen, bei denen ebenfalls keine festgelagerte Achse vorhanden ist. Beim organischen Körper, der nun nicht mehr organprojektiv, sondern nur als Vorbild zur Nachahmung in Betracht käme, finden sich wohl schön ausgebildete Lagerungen vor; es fehlt aber wieder die Möglichkeit einer kontinuierlichen Rotation, da ja beide Teile, das sich drehende und das die Lager tragende Stück, mitein-

ander in organischem Zusammenhange stehen. Jede Drehung muß sich deswegen auf eine bestimmte Bogengröße beschränken, und die elastischen Verbindungsteile (Haut, Muskeln, Gewebe u. a.) erleiden hierbei eine Dehnung in ihrem stofflichen Gefüge. Endlich wäre noch das Kreisen der Säfte im Organismus anzuführen; diese als Zirkulation bezeichnete Bewegung ist aber von dem als technische Rotation bezeichneten Vorgang schon so verschieden, daß sich ein näheres Eingehen darauf erübrigt.

Alle Vorrichtungen mit Drehbewegung, die eine festgelagerte Achse und gleitende Reibung aufweisen, sollen hier zur höheren Drehtechnik gerechnet werden. Zur niederen Drehbewegung gehören alle Geräte ohne jede in Lagern fixierte Achse, wobei also nur ein Abwälzen und rollende Reibung auftritt. Beide, die niedere und die höhere Drehtechnik, ergeben zusammen die technische Drehbewegung im weiteren Sinne.

c) Technische Elementenpaare.

Fügen wir noch einige kurze kinematische Erläuterungen hinzu, so wäre zu bemerken, daß die wesentlichen Teile eines beweglichen technischen Gebildes stets paarweise vorhanden sind. Diese „Elementenpaare“ treten im An-

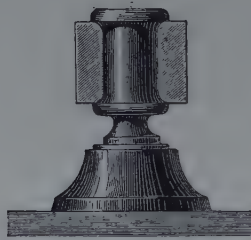


Abb. 3. Zylinderpaar, nach F. REULEAUX, Theoretische Kinematik, S. 93, Fig. 40.

fange der Entwicklung nur sehr unbestimmt und bloß ungefähr einander angepaßt auf, so daß ihre Wirkungsweise keineswegs als zufriedenstellend in einem höheren Sinne zu bezeichnen ist. Bei ihrer vollkommensten Ausbildung entstehen dann Umschlußpaare, und für die Drehbewegung ergibt sich dabei ein Paar von einander umschließenden Drehkörpern, deren Achsialprofil keine Verschiebungen in der Achsenrichtung gestattet.

Die Abb. 3 zeigt ein solches Zylinderpaar als Demonstrationsobjekt. Wir erkennen auf einem Postament einen Vollzylinder (Zapfen), der von einem Hohlzylinder (Ring) umgeben ist. Hierbei trägt der Zapfen oben und unten kleine Ansätze, so daß eine Verschiebung des Ringes in der Längsrichtung nicht möglich ist⁵.

⁵ Man unterscheidet außerdem noch Prismenpaare, bei denen sich ein Vollprisma in einem Hohlprisma verschieben kann; hierbei sind nur achsiale Bewegungen möglich. Die Kombination von Zylinderpaar und Prismenpaar ergibt das Schraubenpaar: ein Schraubenbolzen dreht sich in einer Schraubenmutter. Die Bewegung, die hierbei auftritt, entspricht sowohl einer drehenden, als auch einer achsialen Verschiebung.

d) Quirl- und Bogenbohrer.

Wie wir früher sahen, ist der fest in der Hand gehaltene Bohrer ein Werkzeug ohne jede systemeigene Bewegung, und die Größe seines Drehausschlages stimmt infolgedessen genau mit dem der Hand überein. Im Gegensatz dazu erfolgt bei dem sehr einfachen Schwirrholz, das bereits systemeigene Bewegung aufweist, ein vollständiges Kreisen. Beim Bohren ist nun der Mensch — wie wissen wir noch nicht — zu einer Arbeitsweise gekommen, bei der das Werkzeug zwar noch keine systemeigene Bewegung zeigt, bei der es aber gegen die es betätigende Hand eine Bewegung erhält und dadurch zu einer oftmaligen Umdrehung um seine Achse befähigt wird: dies ist der Quirlbohrer. Hier wird, wie Abb. 4 zeigt, das Holz an der Handfläche ab-

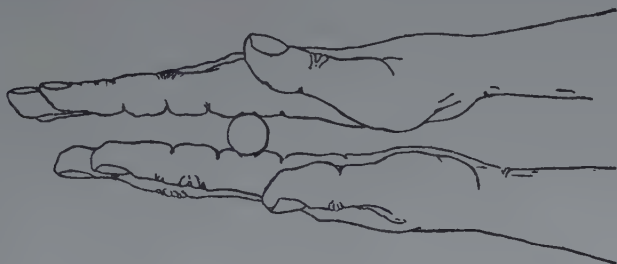


Abb. 4. Handhabung des Quirlbohrers von oben gesehen.

gerollt. (Zwei Handflächen werden nur deswegen gebraucht, damit die freistehende Bohrspindel festgehalten wird und damit auch ein entsprechender Auflagerdruck erfolgt.) Vergleichen wir damit Bohrer, die entweder durch eine Schnur oder durch einen Bogen angetrieben werden, so erkennen wir, daß diese zwar vom Quirlbohrer abzuleiten sind, daß aber hierbei ganz andere kinematische Beziehungen auftreten, denn bei diesen Geräten verwendet man eine Bohrkappe oder Bohrmütze, die die Bohrspindel oben führt und die für einen entsprechenden Auflagerdruck sorgt.

Schnur- und Bogenbohrer zeigen nun bereits alle Eigenschaften, die wir früher für die entwickelte Drehbewegung gekennzeichnet haben. Die Bohrmütze stellt die eine Lagerung der Drehachse, die durch die Bohrspindel gebildet wird, vor; die andere Lagerung ist durch die Vertiefung, die sich der Bohrer in dem zu bearbeitenden Material schafft, gegeben. Allerdings wirkt hier das Bohrwerkzeug, und dieses ist derart geformt, daß es eine möglichst große Menge von Material abarbeitet, ganz im Gegensatz zu einer richtigen Lagerung, bei der man bemüht ist, den Materialverschleiß möglichst hintanzuhalten⁶. Jedenfalls sind hier die zwei festen Lagerungen, die REULEAUX als Kennzeichen der technischen Drehbewegung erklärt hat, vorhanden, und man kann deswegen den Bohrer mit Bohrkappe, wenn man will, als die erste und älteste Maschine der Menschheit bezeichnen⁷. Hinzuzufügen wäre noch,

⁶ Die Eskimo versehen z. B. ihre Bohrmützen häufig mit einem Futter aus einem glatten, die Reibung möglichst vermindernden Stein.

⁷ Die technische Drehbewegung verlangt nicht unbedingt die Lagerung der Achse in zwei Lagern. Es genügt auch eines, wenn es über eine entsprechende Länge verfügt,

daß bei einer richtigen Lagerung stets gleitende Reibung auftritt. Diese ist erheblich größer als die rollende oder wälzende Reibung, die beispielsweise zustande kommt, wenn ein Zylinder lose auf einer Unterlage rollt.

e) Entstehung des Rades.

Auch bei der Untersuchung von Rad und Walze ist auf das erstmalige Auftreten von wirklichen Lagerungen zu achten. Verfügt man über eine Last mit ebener, glatter Unterseite, die über eine ebenfalls glatte Fläche befördert werden soll, so kann man zwischen beide Teile Walzen legen, die die zur Fortbewegung notwendige Arbeitsleistung außerordentlich vermindern (Abb. 5). Hierbei tritt zwischen Walze und Boden einerseits und zwischen Walze und Last andererseits nur rollende oder wälzende Reibung auf.

Kinematisch geschieht bei der Verwendung von solchen Walzen genau dasselbe wie bei der Betätigung eines Quirlbohrers. Dies erkennt man sehr deutlich an Abb. 4, die den Quirlbohrer zwischen den beiden Händen von oben gesehen zeigt: es ergibt sich ein ganz ähnliches Bild, wie das bei der Verwendung von untergelegten Walzen, nur daß sich beim Quirlbohrer beide Hände in entgegengesetzter Richtung hin und her bewegen und die Bohrspindel in Ruhe bleibt, wogegen hier nur die Walze und die Last bewegt wird. Kinematisch sind jedoch beide Anordnungen vollkommen identisch und der Unterschied besteht bei einer Analyse der Bewegung lediglich in einer Verlegung des Koordinaten-Anfangspunktes. Dies kann man sich sehr leicht verdeutlichen, wenn man sich bei der Quirlzeichnung von Abb. 4 die eine Hand, z. B. die untere, festgestellt denkt und nun die andere die Bohrspindel an dieser festgestellten Hand abrollen läßt. Es bewegt sich dann die Bohrspindel in Abb. 4 mit einer gewissen Geschwindigkeit nach vorwärts und die abrollende Hand bewegt sich im Vergleich dazu mit doppelter Geschwindigkeit. Ebenso bewegt sich die Last in Abb. 5 mit der doppelten Geschwindigkeit im Vergleich zu der darunterliegenden Walze. Bei beiden Anordnungen tritt keinerlei festes Lager auf und keinerlei gleitende Reibung: sie gehören beide der niederen Drehtechnik an.

Rad und Achse müssen auch in der einfachsten Ausführung über eine feste Verbindung mit dem Wagengestell verfügen. Im Gegensatz dazu zeigt bei der untergelegten Walze die darüber hinrollende Last die doppelte Geschwindigkeit der Walze. Die Last läuft dieser also gleichsam davon, und beim Transport kommen die Walzen allmählich — eine nach der anderen — am hinteren Ende der Last zum Vorschein. In der Praxis müssen dann die Walzen aufgehoben, nach vorne getragen und wieder unter die Last gelegt werden.

Dies alles fällt bei Rad und Wagen fort; der Wagen nimmt das Rad mit sich, freilich auf Kosten eines großen Nachteiles: die Achse muß nämlich nun in wirklichen Lagern, die mit dem Wagengestell in Verbindung stehen,

die die Fixierung der Achse gegen seitlich wirkende Kräfte gewährleistet. Man kann sich dabei auch vorstellen, daß zwei in nicht allzu großer Entfernung voneinander befindliche Lager durch Erweiterung ihrer Länge zu einem einzigen langen Lager verschmelzen.

gelagert werden, und hier tritt gleitende Reibung auf, die, abgesehen von Ausnahmefällen, viel größer ist als die rollende Reibung, die zwischen Walze und Last zustande kommt. Die rollende Reibung zwischen Walze und Boden tritt ebenso zwischen Rad und Boden auf; sie bleibt also auch bei Ersatz der Walze durch das Rad bestehen.

Das Problem der Erfindung des Rades läßt sich demnach auf folgende Frage beschränken: Wie kam man von der lose unter der Last dahinrollenden Walze zu einer Walze, die am Wagengestell zwar drehbar, aber sonst unverschiebbar fixiert ist? Manche Ethnologen und Prähistoriker, die sich mit der Entstehung des Rades befaßten, haben diesen Angelpunkt der Problemstellung überhaupt nicht erkannt, und denen, die es taten, ist keine einwandfreie Lösung der Frage gelungen.

FORÉSTIER hat gemeint, daß eine Mutter ihrem Kinde ein Spielzeug verfertigt habe, indem sie auf eine oder zwei Spindeln (die gelegentlich auch mit zwei Wirteln ausgestattet vorkommen) einige Hölzchen waagrecht darübergelegt hätte⁸. Abgesehen davon, daß es in der Entwicklung der materiellen Kultur bisher noch niemals gelungen ist, die Entstehung eines technisch wirklich brauchbaren Gegenstandes aus einem Spielzeug zu erklären, wird hier das Problem der Achsenlagerung am Wagengestell überhaupt nicht berührt. Auch HAHN⁹ läßt den Wagen ähnlich entstehen, nur meint er, daß es bloß ein Priester gewesen sein könne, der seine müßige Zeit mit dergleichen Spielen ausfüllte. Er sagt: „Als sich herausstellte, daß man über eine oder zwei Achsen dieser Art etwas befestigen und es dann auf Rädern rollen könne, war der Wagen erfunden.“ Dieser Satz ist jedoch ganz ungenau und verschwommen und schießt am wesentlichen vollkommen vorbei.

FORRER hat in letzter Zeit, offenbar beeinflusst durch die bei seinen umfangreichen Studien über den Kultwagen ihm häufig unterlaufenen Darstellungen von Sonnenscheiben auf Kultwägelchen, gemeint, das Rad wäre dadurch erfunden worden, daß man die Sonne, die man sich stets als sich drehende Scheibe vorstellte, in festem Material nachbildete; dann hätte man die Scheibe in der Mitte durchbohrt und in eine Gabel gefaßt, indem sie mit Hilfe einer durch die Gabelenden und die Radmitte durchgesteckten Achse drehbar fixiert wurde. Diese Annahme muß unbedingt abgelehnt werden. Abgesehen davon, daß hier wieder die Anschauung vorherrscht, daß eine technische Erfindung durch kultisch-mythologische Vorstellungen zustande käme — eine Anschauung, die bisher noch für kein Gebiet und für keine Zeit jemals belegt wurde —, kann eine Tatsache angeführt werden, die FORRER's Anschauung, wenn auch nicht unbedingt als falsch erweist, so doch sehr erschüttert.

In Amerika hat man sich nämlich in vielen Gebieten die Sonne ebenfalls als rotierende Scheibe vorgestellt. Ein Beweis hierfür ist, daß man die Scheibe sehr häufig mit einem Hakenkreuz oder einem anderen Wirbelornament

⁸ G. FORÉSTIER, *La roue*, Paris et Nancy 1900.

⁹ EDUARD HAHN, *Von der Hacke zum Pflug*, Leipzig 1914, und in anderen Veröffentlichungen.

schmückte¹⁰. Die Drehungstendenz, die in diesen Verzierungen liegt, wird wohl niemand leugnen. Nun ist aber Amerika, dem die höhere Drehtechnik und infolgedessen auch das technisch verwertete Rad fehlt, niemals dazu gelangt, die Sonne etwa auch als eine in der Mitte durchbohrte und drehbar befestigte Scheibe darzustellen, obwohl die Vorstellung der sich drehenden Scheibe und ihre Wiedergabe mit der Wirbelverzierung in diese Richtung weisen würden.

Erkannt wurde das Problem von MACH in seinem letzten Werke „Kultur und Mechanik“¹¹, und er meint, daß die Fixierung der Walze dadurch geschah, daß man vor und hinter ihr zwei runde Hölzer am Fahrgestell



Abb. 5. Lastentransport mit untergelegten Walzen.



Abb. 6. Fixierung der Walze am Fahrgestell nach MACH.



Abb. 7. Fixierung der Walze am Fahrgestell durch Aushöhlung.

befestigte (Abb. 6). Die Konstruktion ist von MACH jedoch vollständig hypothetisch aufgestellt worden, und es bleibt sehr fraglich, ob diese Anordnung praktisch wirklich brauchbar wäre, denn die Reibung an den beiden Hölzern fällt sehr beträchtlich aus; dadurch kommt vielleicht überhaupt keine Walzendrehung zustande. Ganz dieselbe Wirkung erhielte man auch dadurch, daß man im Fahrgestell eine Aushöhlung nach Abb. 7 anbringt, in die die Walze hineinragt. Tatsächlich bedeutet die letztere Konstruktion und die von MACH angegebene einen Übergang zwischen der untergelegten Walze und dem Rad. Es werden durch sie wirkliche Lagerungen hergestellt und es tritt in beiden Fällen gleitende Reibung auf. Bei unbedingt ebener und widerstandsfähiger Unterlage sowie bei genügender Schmierung könnten beide Anordnungen vielleicht eine Zeitlang gute Dienste leisten; beim Fehlen der Schmierung und bei einigermaßen unebenem Boden werden sie jedoch schnell versagen. Historisch und ethnologisch ist bisher keine von ihnen nachgewiesen¹², wie ja überhaupt alle bisher aufgefundenen Primitivformen von Wagen stets eine richtig gelagerte Achse und mindestens zwei Räder zeigen.

Bei älteren Wagen sind Räder und Achse fest miteinander verbunden, und letztere dreht sich in Lagern, die am Fahrgestell befestigt sind. Bei späteren Bauformen ist die Achse festgelagert und die Räder drehen sich mit

¹⁰ ALOIS RAIMUND HEIN, Mäander, Kreuze, Hakenkreuze und urmotivische Wirbelornamente in Amerika, Wien 1891, Fig. 19 bis 25, dann 27, 29 und 30. (Für den Hinweis auf diese Arbeit sei Herrn Dir. Prof. RÖCK bestens gedankt.)

¹¹ ERNST MACH, Kultur und Mechanik, Stuttgart 1915, S. 26.

¹² LOEWENTHAL hat gemeint, daß er in dem in Flandern und im Hennegau in Gebrauch stehenden Brandiloir, einem Gefährte, das eine zwischen bogenförmigen Kufen gelagerte Walze aufweist, eine Frühform des Wagens gefunden hätte. (Dr. JOHN LOEWENTHAL, Zur Erfindungsgeschichte von Rad und Wagen, Zeitschr. für Ethnologie, Bd. 50, Berlin 1918, S. 204 bis 209.) An den Kufen befinden sich aber vollständig ausgebildete Lagerungen; außerdem ist das Fahrzeug für die Frühzeit keineswegs belegt.



Abb. 8. Amerikanische Rollstempel aus dem Völkerkundemuseum zu Berlin; links vom Rio Tiquié (aus der Sammlung Koch-Grünberg), Signatur VB 5642, rechts unten altkolumbisch, Signatur VA 9687, rechts oben altmexikanisch, Signatur IV Ca 31488.



Abb. 9. Altmexikanische Rollstempel, Völkerkundemuseum zu Wien, Sign. 59644 und 59427



Abb. 10. Pfeilköcher der Senoi (Dr. RUDOLF MARTIN, Die Inlandstämme der malayischen Halbinsel. Jena 1905, S. 763, Fig. 112 b.)



Abb. 15. Koreanischer Sänftenwagen (Dr. GEORG BUSCHAN, Die Sitten der Völker, Bd. II, Stuttgart, Berlin, Leipzig und Wien. o. J. S. 5.)

ihren Naben um die Achszapfen. In diesem Falle bildet die Nabe eine sich drehende Lagerung: kinematisch sind beide Anordnungen vollkommen gleichartig.

f) Rollstempel.

Walze und Rad sind aber nicht nur für das Transportwesen von entscheidender Bedeutung. Die besondere Eigenschaft der Zylinderoberfläche wie auch des Kreises, in sich selbst zurückzukehren und sich dadurch beim Abrollen unendlich weit erstreckend auszudehnen (worüber schon die Griechen spekuliert haben), ergibt eine ganz besondere Anwendungsmöglichkeit für die Vervielfältigungstechnik von Zeichnung und Schrift.

Die einfachste Form der Wiedergabe eines Bildes ist die, es seinem Linienzug nachgehend einzuritzen oder aufzuzeichnen. Geschieht dies auf einer Platte in erhabenen (unter Umständen auch vertieften) Zügen, so ist man imstande, durch Eindrücken dieser Platte in eine bildsame Unterlage oder durch Benützung eines Farbstoffes eine Vervielfältigung der Zeichnung zu erzielen, wobei die eigentliche schriftliche oder zeichnerische Leistung nur einmal aufgewandt werden muß. Die Vervielfältigungstätigkeit geht dann nicht nur außerordentlich rasch vor sich, sondern sie kann von ganz ungeschulten und untergeordneten Kräften ausgeübt werden, und die Größe der dabei aufgewandten Arbeitsleistung ist beim einmaligen Abdruck fast verschwindend zu nennen im Vergleiche zu derjenigen, die bei der Anfertigung eines neuen Bildes auf zeichnerischem Wege zu vollbringen wäre.

Die Vervielfältigung muß aber bei der Benützung eines Flachstempels in intermittierendem Zeitmaß vorgenommen werden: man muß den Stempel auf die Unterlage aufdrücken, ihn abheben, wieder aufdrücken usw. Der in sich selbst zurückkehrende Kreisumfang oder, auf die Walze bezogen, die in sich selbst zurückkehrende Zylinderfläche gestattet es, die intermittierend zu vollziehende Arbeitstätigkeit in eine kontinuierliche umzuwandeln: die Entwicklung vom Flachstempel zum Rollstempel wird vollzogen. Auch beim Rollstempel kann eine Ausführungsform unterschieden werden, die der niederen, und eine, die der höheren Drehtechnik entspricht. Bei der ersteren wird der Stempel nur mit der flachen Hand auf der Unterlage abgerollt, bei der zweiten ist entweder eine Achse oder es sind wenigstens Achszapfen vorhanden, und es tritt eine echte Lagerung mit gleitender Reibung auf.

Die bekanntesten Rollstempel sind die babylonischen Siegelzylinder. Außerhalb der Alten Welt finden sie sich nur selten; man kennt sie auf den Fidschi-Inseln zum Bedrucken des Tapastoffes, und in Amerika, wo sie zum Bemalen des Körpers Verwendung finden. Abb. 8 (Tafel I) zeigt uns links einen hölzernen Rollstempel vom Rio Tiquié, rechts zwei tönerner, und zwar einen altkolumbischen und einen altmexikanischen. Abb. 9 (Tafel I) gibt zwei weitere Rollstempel aus dem alten Mexiko wieder. Die amerikanischen Rollstempel werden, wie KOCH-GRÜNBERG dem Verfasser seinerzeit brieflich mitteilte, derart benützt, daß man sie in die etwas gehöhlte Hand nimmt, so daß bloß die beiden Enden der Walze von dieser berührt werden. Dadurch kann sich der Farbstoff nur auf die Unterlage übertragen. Der altkolumbische

Stempel besitzt aber, wie man in der Abbildung sieht, kleine Zapfenansätze und es ist wahrscheinlich, daß man diese zwischen dem Daumen und einem Finger einer Hand faßte und den Stempel auf diese Weise abwälzte. Hier ergäbe sich nun, wenn auch in ganz primitiver Form, eine Anordnung, die der höheren Drehtechnik entsprechen würde: denn die zwei Zapfenenden sind zwischen beiden Fingern richtig gelagert. Es ist einer der wenigen Fälle, wo in Amerika eine Vorrichtung mit Ansätzen zu höherer Drehtechnik auftritt.

Die mexikanischen Rollstempel dienen dazu, um den Körper der Indianer mit eigenartigen Mustern zu bemalen. Die vorgeschrittene, rasch arbeitende Vervielfältigungstechnik durch Abrollen wird aber nur zum „Skizzieren“ verwendet und die durch diese Methode erzielten Muster werden — wieder nach einer brieflichen Mitteilung KOCH-GRÜNBERG's — später mit einem am Ende mit Baumwolle umwickelten Malstäbchen sauber nachgezogen. Möglich, daß dies deswegen geschieht, weil die vorgeschrittenere Abwälztechnik doch noch nicht so durchgebildet ist, um genügend genaue und saubere Linienabdrücke zu erzielen. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß durch die Rollstempel auf einer verhältnismäßig recht primitiven Entwicklungsstufe der Technik derselbe Fortschritt vollzogen wurde, wie in unserer Zeit beim Übergang vom Flachdruck zum Rotationsdruck.

g) Scharnierlager.

Bemerkenswert ist die Entwicklung einiger Lagerungen, bei denen keine kontinuierliche Rotation erfolgt, sondern der bewegte Teil nur hin und her geschwenkt wird. Der zurückgelegte Bogen entspricht hierbei keinem vollen Winkel: er bleibt gewöhnlich sogar unter 180° . Solche technische Gebilde werden, wenn sie nur kleine Abmessungen aufweisen und keine großen Kräfte aufzunehmen haben, wie dies z. B. bei Türen und Klappdeckeln der Fall ist, gewöhnlich als Scharniere bezeichnet.

Wie früher gezeigt wurde, besteht die entwickelte Lagerung stets aus zwei Teilen: dem Voll- und dem Hohlzylinder, die natürlich nicht immer vollkommen ausgebildet sein müssen. Ein Teil dieses Elementenpaares wird nun mit dem ruhenden und ein Teil mit dem schwingenden Stück verbunden. So ist bei der Türangel beispielsweise der Vollzylinder am Türstock, der Hohlzylinder am Türflügel festgemacht. Bei einer Reihe von Scharnierkonstruktionen weist aber die Ursprungsform kein Elementenpaar auf, sondern sie besteht nur aus einem Stück, das zur Erzielung der Schwingungsbewegung ständig hin und her gebogen wird; erst später tritt die Zweiteilung ein.

Einige Beispiele sollen diesen Entwicklungsgang erläutern: Der Korbdeckel ist mit dem Korb oft nur durch eine einfache Schnur verbunden; ist die Schnur ziemlich lang, wie bei Abb. 10 (Tafel I), so ist die Vorrichtung wohl noch nicht als die Primitivform einer Scharnierkonstruktion anzusehen, sondern es wird hierbei nur eine nachgiebige materielle Verbindung zwischen den beiden Stücken hergestellt, die vor allem den Verlust des Deckels verhindern soll. Macht man die Schnur ziemlich kurz, so entsteht die früher erwähnte Primitivform eines Scharniers, denn Aufklappen und Wiederaufsetzen

des Deckels geschieht durch Verbiegung dieser Schnur. Eine solche Verbiegung des Materials längs einer größeren Fläche zur Erzielung der Drehbewegung des Klappdeckels zeigen sehr schön ostasiatische und südostasiatische Schachteln aus Geflecht.

Wird die früher erwähnte Schnur oder der Rohrstreifen mehrfach durch Korb und Deckel hindurchgeführt, so entsteht bereits eine ganz primitiv gestaltete Lagerung. Der kreisförmig gebogene Rohrstreifen ist meistens fest mit dem Korb verbunden, und der Deckel weist eine größere Öffnung auf, durch die der Rohrstreifen hindurchgeht, so daß der Deckel beim Heben auf dem Rohrstreifenring gleitet. Vollkommener ist diese Ausführung, wenn sie derart erfolgt, daß am Korb und Deckel je ein Rohrstreifenring angebracht wird. Die beiden Ringe stecken ineinander und der Deckelring läßt sich leicht auf dem Korbring bewegen. Die vollkommenste Ausführung zeigt endlich diejenige Deckelbefestigung, bei der sowohl am Korb als auch am Deckel mehrere Ringe vorhanden sind, durch die ein Rohrstäbchen als gemeinsame Achse hindurchführt. Das Rohrstäbchen bildet in diesem Falle den feststehenden Vollzylinder, die Deckelringe den sich drehenden, in viele Teile aufgelösten Hohlzylinder. Die Korbringe dienen nur zur Verbindung des Stäbchens mit dem Korb.

Ganz ähnlich verläuft die Entwicklung bei einigen Dreschflegelformen. Die Stange und der Flegel sind in den einfachsten Fällen nur durch ein

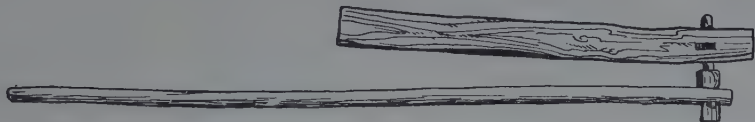


Abb. 11. Japanischer Dreschflegel, Museum für Völkerkunde zu Basel, Inv.-Nr. II, d, 946. (Nach PAUL LESER, Westöstliche Landwirtschaft, P.-W.-SCHMIDT-Festschrift, S. 459, Abb. 59.)

Stück Seil oder Leder miteinander verbunden. Benützt man als Verbindung ein kurzes Stück Kette, so erfolgt bei der Bewegung eigentlich schon nicht mehr ein Verbiegen des Materials, sondern die Kettenringe verdrehen sich gegeneinander. Bei der nächsten Stufe ist ein ringförmiger Eisenkloben fest mit der Stange und ein zweiter fest mit dem Flegel verbunden; die beiden eisernen Ringe stecken wieder genau so ineinander, wie es früher bei Korb und Korbdeckel gezeigt wurde. Bei dem japanischen Dreschflegel nach Abb. 11 wird jedoch eine richtige Lagerkonstruktion erreicht, indem mit dem Stock ein Zapfenstück verbunden ist, um das sich der durchbohrte Flegel dreht. Voll- und Hohlzylinder sind hier vollständig ausgebildet.

Ein anderes Beispiel bildet die Lagerung einer syrischen Vogelklappfalle. An den unteren Enden der senkrechten Stäbe befinden sich dabei ganz einfache kurze Schnurstücke, deren freie Enden in die Erde eingegraben werden¹³. Die nachgiebige Schnur gestattet dann ein leichtes Hinundher-

¹³ Dr. CHRISTIAN, Volkskundliche Aufzeichnungen aus Haleb (Syrien), „Anthropos“, Bd. 12/13, 1917/18, S. 1023, Abb. 22.

schwenken dieser Stäbe. Eine ganz ähnliche Vogelklappfalle zeigt jedoch diese schwenkbaren Teile bereits unterteilt (Abb. 12). Es ist hier sogar ein richtiger Zapfen vorhanden, der offenbar wegen der hauptsächlichlichen Verwendung

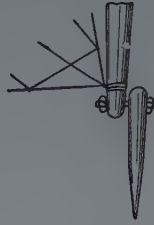


Abb. 12. Befestigungsstück einer Vogelklappfalle aus Hinterindien.
(Völkerkundemuseum zu Wien, Sig. 30.308.)

von Seilmaterial auch aus einem Stück Seil gebildet wird. Hier hat man es also bemerkenswerterweise mit einem regelrechten Zapfen (d. h. Vollzylinder) zu tun, der in den Durchbohrungen drehbar gelagert ist, der aber auch noch

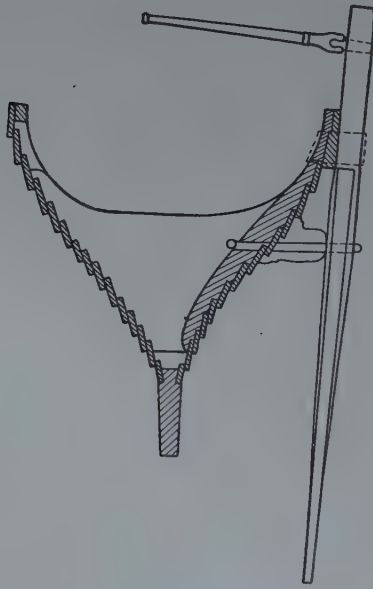


Abb. 13. Steuerruder des Gokstadbootes. (Nach WALTER VOGEL, Geschichte der deutschen Seeschifffahrt, Berlin 1915.)

eine Verdrehung in sich selbst ermöglicht. Diese Ausführungsform zeigt überdies Voll- und Hohlzylinder nicht ganz rein ausgebildet, weil sich ja der Zapfen sowohl im rechten als auch im linken Loche drehen kann. Zum leichteren Verständnis der kinematischen Beziehungen kann man aber auch annehmen, daß der Zapfen in einem Loche festsetzt und sich nur im anderen dreht.

Als letztes Beispiel endlich sei das Steuerruder des Gokstadbootes, eines Wikingerschiffes aus dem 9. Jahrhundert, angeführt (Abb. 13). Das Steuerruder ist nicht am Heck, sondern auf der rechten Bordseite (daher auch heute noch Steuerbordseite) befestigt, und zwar wird es oben durch einen bereits regelrecht ausgebildeten Halsring geführt, unten dagegen ist es mit dem Schiff durch ein Stück Tau oder Rute verbunden, das sowohl im Ruder als auch in einem aus der Schiffswand hervorstehenden Holzklötz befestigt wird. Es ist also bei der unteren Lagerung auch hier noch kein Drehpaar vorhanden. Dieses wird durch ein biegsames Gebilde ersetzt, das bei der Schwenkbewegung des Steuerruders eine Verbiegung im Material erfährt.

Später werden die Steuerruder stets mit richtigen Lagern ausgerüstet, und die Lagerungen bei den riesigen Steuerrudern der heutigen Ozeandampfer erfordern sogar ganz besonders sorgfältige Konstruktionen.

Der dargelegte Entwicklungsgang macht auch eine Zeichnung verständlich, die sonst ganz rätselhaft bliebe. In einer Handschrift der Wiener Nationalbibliothek vom 15. Jahrhundert¹⁴ findet sich ein Feuergeschütz abgebildet, das auf einer lafettenartigen Stütze aufruht. Die Lagerung eines Geschützes erfordert stets eine ziemlich sorgfältige Ausbildung; gewöhnlich geschieht dies derart, daß es in einer Gabel ruht, die zwei Lageröffnungen für die am Geschütz angegossenen Zapfen aufweist. In der Handschrift ist nun Geschütz und Stütze durch zwei ringförmige ineinandersteckende Kloben verbunden, geradeso wie es früher bei Korbdeckel und Dreschflegel geschildert wurde: eine Ausführung, die für ein Geschütz in Wirklichkeit vollkommen unbrauchbar wäre, wenn man nicht annehmen will, daß es noch anderweitig gestützt wird. Davon ist aber auf der Zeichnung nichts zu sehen. Wie der Zeichner dazukam, eine solche untaugliche Konstruktion zu skizzieren, wissen wir nicht; beachtenswert ist es aber, daß er statt einer entwickelten, sorgfältig ausgeführten Lagerung die primitivere Form benützt hat. Ohne Kenntnis des Entwicklungsganges bliebe letztere vollkommen rätselhaft und unverständlich. —

Im folgenden sollen nun die sechs wichtigsten Vorrichtungen mit Drehbewegung: Rad und Wagen, Bohrer, Töpferscheibe, Drehmühle, Drehbank und die Spinngeräte gesondert untersucht und ihre Entwicklung und Verbreitung dargelegt werden¹⁵.

¹⁴ Cod. 3062, fol. 126 a.

¹⁵ Vorweggenommen sei hier gleich, daß Geräte mit höherer Drehbewegung nur in Eurasien zu finden sind. Vorrichtungen mit kontinuierlicher Rotation, wobei erstere ihren Ort nicht verändern, wie es im Gegensatz dazu die Walze tut, gehören immer zur höheren Drehtechnik. — Zum Verständnis der technischen Erläuterungen seien auch noch zwei Ausdrücke erklärt. Wird ein technisches Element so geführt, daß es sich nur nach einer bestimmten, ihm vorgeschriebenen Weise bewegen kann, alle anderen Bewegungen aber durch den Widerstand fester Teile verhindert werden, so besteht Zwangsschluß. Zwangsschlüssig sind unter anderem alle Umschlußpaare und man spricht in diesem Falle auch von Paarschluß. Ein Beispiel hierfür bildet das Zylinderumschlußpaar: der Zapfen kann sich nur drehen. Wird das Lager aber von einem hohlen, oben offenen Halbzylinder gebildet, so muß die Schwerkraft den Andruck des Zapfens an das Lager besorgen, und ein unverhoffter Stoß von unten könnte den Zapfen herausschleudern. In diesem Falle spricht man von Kraftschluß.

2. Rad und Wagen.

Über das Problem der Entstehung des Rades und die Benützung von untergelegten Walzen wurde bereits früher gesprochen. Das Vollscheibenrad geht sicher dem Speichenrad voraus, weil die meisten primitiven Wagen, die heute noch im Gebrauch stehen, das Speichenrad nicht kennen. Die allmähliche Ausgestaltung der Radformen vom einfachen Vollscheibenrad zum Speichenrad hat MÖTEFINDT untersucht¹⁶. Er berücksichtigt dabei zwar auch einige Typen aus Vorderasien, stellt jedoch die Entwicklungsreihen nur für Europa auf. Nun ist es aber fraglich, ob es sich hierbei um eine echte Entwicklungsreihe handelt, denn das Speichenrad ist in Vorderasien sicher früher als in Europa aufgekommen. Eine Zusammenstellung nach Art der MÖTEFINDT'schen Untersuchung fehlt aber für die außereuropäischen Gebiete.

Das älteste Datum für das Vorkommen von Rad und Wagen wurde für Babylonien festgelegt. Unter den Kleinfunden von Uruk fand sich in der vierten Schicht (Ende des 4. Jahrtausends v. Chr.) eine Siegelabrollung auf einer Tontafel, die eine Wagenlenkerszene darstellt¹⁷. Außerdem sind auch einige mythologische Wagenbilder auf Siegelzylindern erhalten, die nach WEBER dem 4. Jahrtausend angehören sollen¹⁸.

In Mohenjo-Daro wurden ebenfalls Wagen gefunden¹⁹; hierfür ist mindestens die Zeit um 2800 v. Chr. anzusetzen. In Ägypten treten Belege für das Vorhandensein des Wagens verhältnismäßig spät auf. Räder, und zwar kleine Vollscheibenräder, finden sich jedoch am unteren Ende einer Belagerungsleiter auf einem Bilde²⁰, das wahrscheinlich aus der Zeit der fünften Dynastie (um 2700 v. Chr.) stammt.

Zweirädrige Wagen werden gewöhnlich Karren genannt. Die Plattform ist hierbei ursprünglich nicht selbständig ausgebildet. Sehr deutlich kann man dies bei den einfachsten uns bekannten Karren erkennen, wie sie z. B. in Formosa vorkommen. Ein solcher Büffelkarren aus Südformosa²¹ (Abb. 14) besteht aus zwei Vollscheibenrädern, einer Achse und zwei Deichselarmen, die auf der Achse aufruhcn. In jeden Deichselarm sind zwei kurze, nach abwärts gerichtete Zapfen gesteckt, die so das Achslager bilden. An der Auflagerstelle ist die sonst viereckige Achse abgerundet und gelegentlich wird oberhalb der Achse noch ein kleiner Klotz zum Schutze der Deichselarme an diesen

¹⁶ H. MÖTEFINDT, Entstehung des Wagens und des Wagenrades, Mannus, Bd. X, Berlin 1918, S. 31 bis 62.

¹⁷ Abhandlungen der Preuß. Akad. der Wissensch., Berlin 1932, Nr. 6, S. 29, Taf. XIV, c bis f. (Für den Hinweis auf diese Literaturstelle sei Herrn Prof. VIKTOR CHRISTIAN bestens gedankt.)

¹⁸ Prof. Dr. OTTO WEBER, Altoriental. Siegelbilder (Der alte Orient, Bd. XVII und XVIII), Leipzig 1920, S. 106 und Abb. 406, S. 52 und Abb. 214.

¹⁹ Sir JOHN MARSHALL, Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation, London 1931, Bd. III, Tafel 153 und 154. (Für den Hinweis auf diese Literaturstelle und die Angabe der Zeit sei Herrn Prof. HEINE-GELDERN bestens gedankt.)

²⁰ J. E. QUIBELL and A. G. K. HAYTER, Excavations ad Saqqara, Bd. VIII, Teti-Pyramid, Le Caire 1927, Frontispiece-Plate.

²¹ ADOLF FISCHER, Streifzüge durch Formosa, Berlin 1900, Abb. auf S. 302. (Die Beischriften zu Fig. b und c sind miteinander vertauscht, Fig. b außerdem gestürzt.)

befestigt. Die zwei Deichselarme, die vorne gegen die Spitze zusammenlaufen, werden durch Querhölzer zu einer Plattform ausgestaltet²². Manchmal sind die Räder sehr groß, die Achsen liegen daher hoch und auch das Vorderende der Deichsel besitzt, da es am Joche befestigt ist, eine verhältnismäßig bedeutende Höhe. Die Plattform mit der Last liegt dadurch höher als der Rücken der Tiere und überdeckt diese oft bis zur Hälfte.

Hier wäre auch einiges über den europäischen Schubkarren und den chinesischen Einradkarren zu sagen. Weil sich beim Schubkarren die Achse gleichzeitig mit dem Rad dreht, und dies auch bei urtümlichen Wagen der Fall ist, haben manche gemeint, diesem Fahrzeug ein sehr hohes Alter zusprechen zu sollen. Es taucht aber erst im Mittelalter auf²³ und ist aus der

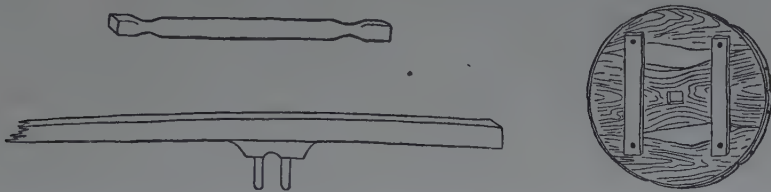


Abb. 14. Achse, Deichselarm mit Achslager und Scheibenrad eines Formosa-Karrens.

Trage mit vier Handhaben entstanden (Scheibtruhe), wobei zwischen die beiden vorderen Handhaben eine Achse mit einem mittleren Rad eingebaut wurde. Statt zwei Mann kann jetzt ein Mann die Last befördern.

Auch der chinesische Einradkarren scheint aus einem trageförmigen Gestell abgeleitet zu sein. Abb. 15 (Tafel I) zeigt einen durchaus sänftenförmigen Aufbau und wird, vorn und hinten von Menschen gestützt, vorwärtsbewegt. In der Mitte unter dem Sitz ist jedoch außerdem ein Rad als Stütze angebracht. Wir haben es hier mit einem Übergang von der Sänfte nicht zum gewöhnlichen Wagen, wohl aber zum chinesischen Einradkarren zu tun. Letzterer weist gegenüber dem europäischen Schubkarren den Vorteil auf, daß die Last vollkommen ausbalanciert ist, so daß der Führer durch deren Gewicht gar nicht in Anspruch genommen wird und nur die Vorwärtsbewegung zu bewerkstelligen hat. Freilich ist der Raum für die zu befördernde Fracht beim europäischen Fahrzeug nicht durch das in der Mitte emporstehende Rad eingeschränkt.

²² Solche primitive Karren kommen auch in anderen Gebieten vor, z. B. in Korea (M. A. POGIO, „Korea“, Wien und Leipzig 1895, S. 229), auf den Philippinen (Dr. KARUTZ, Zur Ethnographie der Basken, Globus, Bd. 74, Braunschweig 1898, S. 337, Fig. 5 und 6), in Georgien (GEORG BUSCHAN, Illustrierte Völkerkunde, Bd. III, Stuttgart 1926, S. 708, Abb. 417) und bei den Basken (Prof. Dr. TELESFORO DE ARANZADI, Der ächzende Wagen und anderes aus Spanien, Archiv für Anthropologie, Bd. XXIV, Braunschweig 1897, S. 219, Fig. 11 b, und Dr. KARUTZ, a. a. O., S. 336, Fig. 3). In Indien ist ein Häkkrī genannter, überdeckter Wagen für den Personentransport ganz ähnlich gebaut (CARSTEN NIEBUHR, Reisebeschreibung nach Arabien und ..., Bd. II, Kopenhagen 1778, Taf. 12, Abb. A).

²³ Bibliothèque Nationale zu Paris: Manuskript Nr. 6709 (Ende des 13. Jahrhunderts) und Manuskript Nr. 2091 (Anfang des 14. Jahrhunderts).

Der einfache vierrädrige Wagen besteht aus einer Plattform, an der zwei Achsen in derselben Weise befestigt sind, wie die eine Achse beim Zweiradkarren. Er besitzt keinerlei schwenkbare Achsen und daher auch kein vorderes Drehgestell. Mit ihm können deswegen Kurven nicht ganz leicht genommen werden: die Tiere müssen die feste Deichsel nach der Seite zerren, die Räder schleifen seitlich, und der Wagen wird auf diese Weise um die Kurve mehr geschoben als gerollt. Ist die Straße sehr schlecht oder fehlt etwa gar die feste Deichsel (dies kommt besonders bei einfachen, von Menschen gezogenen Lastwagen vor), so muß bei einer Straßenkrümmung hinten mit Hehebäumen nachgeholfen werden.

Die ältesten bisher bekannten, in Babylonien abgebildeten Wagen sind vierrädrig und nicht etwa zweirädrig, wie manche gemeint und die Bilder als Verzeichnungen angesehen haben. Man hat nämlich auch Tonwägelchen gefunden, die deutlich die vier Räder wie auch den Wagenkasten mit der vorderen hohen Brustwand erkennen lassen ²⁴.

Eine große Erleichterung beim Kurvenfahren bringt die Ausbildung eines vorderen Drehgestells mit schwenkbarer Deichsel. Vielleicht ging dieser Konstruktion noch eine Wagentype voraus, die eine schwenkbare Deichsel ohne vorderes Drehgestell aufwies. Historisch belegt konnte diese Bauart bisher jedoch nicht werden.

Es sei noch bemerkt, daß es prinzipiell ganz gleichgültig ist, ob die Deichsel von einer langen Stange gebildet wird, ob zwei Stangen in schräger Anordnung vorne zusammenlaufen oder ob man endlich eine Gabeldeichsel verwendet.

Das schwenkbare Vorderdrehgestell, auch Drehschemel oder Lenkschemel genannt, ist gegen die Hinterachse und das Verbindungsstück der beiden Wagenteile drehbar eingerichtet. Man kann auf diese Weise auch den vierradrigen Wagen als aus zwei zweiradrigen zusammengesetzt erklären, und es ist nicht ausgeschlossen, daß die Wagen mit Lenkschemel auf letztere Art entstanden sind. Die Drehung des Lenkschemels erfolgt um den Reib-, Spann- oder Schließnagel, wobei noch eine gegenseitige Stützung von Vorder- und Hinterwagen angezeigt ist. Dies geschieht gewöhnlich dadurch, daß der an der Vorderachse befindliche Deichselträger nach hinten gabelförmig erweitert und an dieser Gabel ein gerades oder bogenförmiges Stück Holz (Reib-, Lenk- oder Drehscheit) befestigt wird, das von unten gegen die Verbindungsstange von Vorder- und Hinterwagen (Langbaum oder -wiede) drückt. Bei der Drehung des Vordergestells gleitet das Reibscheit unter dem Langbaum entlang. So waren wahrscheinlich auch die mit Drehgestell versehenen römischen Wagen gebaut, und es wäre darauf zu achten, ob in fremden Kulturgebieten, in denen der vierrädrige Wagen vorkommt, dieselbe oder eine abweichende Konstruktion Verwendung findet ²⁵.

Nach MÖTEFINDT ist beispielsweise beim Djebjergwagen, der 1883 in

²⁴ Zum Beispiel: LANGDON, Ausgrabungen in Babylonien seit 1918 (Der alte Orient, Bd. XXVI), Leipzig 1928, Taf. 3.

²⁵ Bei Jochbespannung wird jedoch gewöhnlich kein Reibscheit benutzt.

Jütland ausgegraben wurde und der Hallstattzeit angehört, der Langbaum nach vorne verlängert und gleitet unter einem vor der Vorderachse (analog dem Reibschiet) befestigten Querstück²⁶. Um dies zu ermöglichen, hat man die Deichsel an ihrem Fußende gabelförmig ausgebildet. Hier gleitet also das Querholz auf der verlängerten Langwiede, wogegen sich bei der früher beschriebenen Bauform das hinter der Achse liegende Reibschiet unterhalb der Langwiede bewegt.

Große vierrädrige Wagen ohne schwenkbare Deichsel und ohne Vorderdrehgestell scheinen in Europa im Mittelalter noch häufig gebraucht worden zu sein. FORRER bildet einen sehr schönen, aus Holz gearbeiteten spanischen Prozessionswagen ohne Drehschemel aus dem 16. oder 17. Jahrhundert ab²⁷. Auch bei Abb. 16 kann nicht gesagt werden, ob dabei eine schwenkbare Deichsel oder ein Vorderdrehgestell vorhanden ist.

Bei Wagen mit Drehschemel sind die Vorderräder oft bedeutend kleiner als die hinteren. Dies dient dazu, damit erstere unter den Wagenkasten unterlaufen können und dadurch eine weitausladende Schwenkbarkeit der Deichsel ermöglichen. Einen solchen „char cultuel funéraire“ aus einem chinesischen Grabe bringt FORRER²⁸. Es sind aber bereits auf dem Obelisk ASSURBANIPAL's (885 bis 859 v. Chr.) ähnliche Wagen abgebildet²⁹; die Vorderräder sind

²⁶ H. MÖTEFINDT, Die Erfindung des Drehschemels am vierrädrigen Wagen, Geschichtsblätter für Technik und Industrie, Bd. VI, Berlin 1919, S. 30. — Es steht nicht fest, ob die Rekonstruktion des Djebjergwagens mit einem Drehschemel richtig ist. SOPHUS MÜLLER hat ihn ohne Drehgestell rekonstruiert (SOPHUS MÜLLER, Nordische Altertumskunde, Bd. II, Straßburg 1898, S. 45, Abb. 26). Etwas anders, aber auch ohne Drehschemel, findet er sich bei MAX EBERT (Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. II, Berlin 1925, Taf. 181) und bei Dr. WOLFGANG LA BAUME (Wagendarstellungen auf ostgermanischen Urnen der frühen Eisenzeit und ihre Bedeutung, Blätter für deutsche Vorgeschichte, Heft 1, Danzig 1924, S. 15, Abb. 14). Auch der Wagen von Ohnenheim ist ebenso wie der von Djebjerg ohne Drehschemel dargestellt bei ROBERT FORRER, Les chars culturels préhistoriques et leurs survivances aux époques historiques, Préhistoire, Tom. I, Paris 1932, S. 65, Abb. 2. (Für den Hinweis auf letztere Literaturstelle sei Herrn Dr. EDUARD BENINGER bestens gedankt.) — Ganz unverständlich ist es, wie Dr. JÖRG LECHLER (Neues über Pferd und Wagen in der Steinzeit und Bronzezeit, Mannus, Bd. XXV, Leipzig 1933, S. 136) beim Ohnenheimwagen von Ansätzen zum Drehschemel sprechen kann. Wenn vielleicht die Gabelung der Deichsel diese Ansätze bilden soll, so muß diese Vorstellung unbedingt abgelehnt werden. Hier verwechselt LECHLER konstruktive Idee und äußere Form (vgl. auch S. 744), denn die Gabelung der Deichsel an sich hat mit dem Drehschemel nichts zu tun. Beim Ohnenheimwagen ist ja auch die Vorderachse mit den beiden Eckpunkten des Wagenkastens durch Säulen unverrückbar verbunden. Die Gabelung der Deichsel hat den Zweck, das an der Deichsel auftretende Drehmoment beim Schleifen des Wagens um eine Kurve besser aufzunehmen. — Wenn sich die MÖTEFINDT'sche Rekonstruktion des Djebjergwagens mit einem Drehschemel auch als unrichtig erweisen sollte, so wurde hier doch auf diese eingegangen, um die Aufmerksamkeit auf Ausführungsformen von Drehschemeln zu lenken, die von der normalen abweichen. Es wäre möglich, daß solche abweichende Typen im vorgeschichtlichen Europa benützt wurden oder in außereuropäischen Ländern noch vorkommen.

²⁷ Préhistoire, a. a. O., S. 91, Fig. 35.

²⁸ Préhistoire, a. a. O., S. 87, Abb. 1 (ohne Zeitangabe).

²⁹ GEORGE RAWLINSON, Five great Monarchies, Vol. II, London 1864, Fig. auf S. 224.

zwar ein wenig zu groß gezeichnet, um unter den Wagenkasten unterzulaufen, da sie aber kleiner als die Hinterräder sind, war dies vielleicht doch der Fall und die Zeichnung ist nur ungenau ausgeführt. Freilich ist das neunte vorchristliche Jahrhundert für Wagen mit Drehschemel eigentlich zu früh; häufiger werden solche Konstruktionen erst zur Römerzeit.

Der Wagenkasten wurde besonders für den Personentransport schon frühzeitig zu einem überdachten und auch seitlich verschließbaren Raum erweitert. Wahrscheinlich gab es solche Wagen schon im alten Assyrien; nachzuweisen sind sie in Rom, und MARCO POLO berichtet im 13. Jahrhundert

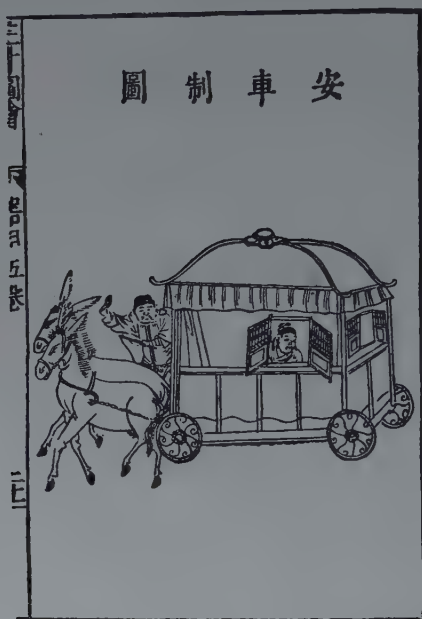


Abb. 16. Chinesischer Reisewagen. (Nach *San-ts'ai-t'u-hui*, Das Weltall in Bildern. Enzyklopädie, verfaßt von WANG CH'I 1609, Abt. 6, Buch 5, Blatt 22 a.)

von gedeckten Mietwagen in der Stadt Quinsai (Hang-tschou), die mit Vorhängen und Kissen ausgestattet waren und sechs Personen aufnehmen konnten³⁰. Die Abb. 16 zeigt, daß auch China in früheren Zeiten bereits Reisewagen geschaffen hat, die in ihrer Form und Ausbildung einigermaßen an die heute besonders von wandernden Artisten verwendeten Wohnwagen erinnern.

Wagenkasten und Fahrgestell können miteinander konstruktiv verbunden oder getrennt sein. Oft entscheidet hier der Verwendungszweck, doch wird in verschiedenen Epochen bald die eine, bald die andere Bauart bevorzugt.

Bei der Bespannung ist die mit Joch und die mit Strängen zu unterscheiden. Wichtig wäre es, in den verschiedenen Kulturgebieten die Zeit festzulegen, wann die Jochbespannung durch solche mittels Strängen ersetzt wird.

³⁰ Dr. HANS LEMKE, Die Reisen des Venezianers MARCO POLO im 13. Jahrhundert, Hamburg 1907, S. 388.

Die Waage oder der Schwengel ist als eine Verbesserung der einfachen Strangbespannung anzusehen. Dabei wird an der Deichsel ein drehbarer Querbalken befestigt, an dessen beiden Enden wieder je ein kleinerer Querbalken (Ortscheit oder Drittel) gelenkig angebracht ist; an diese beiden hängt man die Stränge der zwei Tiere. Dadurch gleicht sich deren Zugkraft selbsttätig aus und es wird unmöglich, daß ein Tier nur scheinbar zieht und das andere dafür die doppelte Arbeit leisten muß. Diese Verbesserung ist wahrscheinlich nur in Europa zustande gekommen; es wäre jedoch wichtig, ihre allmähliche Aufnahme in den verschiedenen Ländern dieses Erdteiles, namentlich auch in volkstümlichen Kreisen, zeitlich festzulegen.

Von der Aufhängung des Wagenkastens in Riemen wird bereits in der Ilias (V, 720—730) gesprochen; die Stelle scheint aber auch eine andere Erklärung zuzulassen. Die eigentliche Erfindung dieser Art soll im Jahre 1457 im ungarischen Orte Koce (daher Kutsche) zustande gekommen sein. Damit im Zusammenhang dürfte man später auch wohl die Holzfedern eingeführt haben. Eisenfedern werden zum erstenmal bei FAUSTUS VERANTIUS³¹ im Jahre 1615/1616 beschrieben³². Zum Bremsen verwendet man seit römischer Zeit Bremsketten, die durch das Rad geführt werden; den Hemmschuh konnte man bisher nur in Europa und erst im 15. Jahrhundert nachweisen.

Von der Benützung und Verbreitung der zuletzt erwähnten Verbesserungen in außereuropäischen Gebieten ist wenig bekannt. Die bei indischen Fahrzeugen üblichen bogenförmigen Hölzer, die unterhalb der Radnaben angebracht werden, sind keine Federn, sondern dienen nur zur Verfestigung des Wagengestells³³.

In China wurden die europäischen Wagen gegen Ende des 18. Jahrhunderts eingeführt; Lord MACARTNEY brachte nämlich damals eine Berline als Geschenk für den Kaiser mit. Die Chinesen waren aber von den starken Schwankungen, die der gut gefederte Wagen auf den schlechten Straßen Chinas ausführte, nicht sehr entzückt, und beanstandeten es auch, daß der Kutscher höher als der Insasse saß³⁴.

Die Verwendung von Wagen ohne vorderes Drehgestell mag in China durch die tief eingeschnittenen Geleise, die sich besonders im Lößgebiet und auch sonst häufig vorfinden, erleichtert worden sein. Diese tiefen Geleise Spuren brachten übrigens noch eine andere merkwürdige Einrichtung mit sich, von der RICHTHOFEN Mitteilung macht. Er schreibt: „In dem Dorfe Schi-kia vor dem Passe in der Nähe von Li-tiang-pu werden die Wagenachsen gewechselt. Während nämlich sonst in China alles gleichmäßig ist und die Wagen sich auch vollkommen gleichen, haben die in Shansi, Shensi und in

³¹ FAUSTUS VERANTIUS, *Machinae novae*, Venitiis s. a., Taf. 49.

³² Das Erscheinungsjahr des Buches wurde vom Verf. für diese Zeit festgelegt (vgl. HORWITZ, Über FAUSTO VERANZIO und sein Werk „*Machinae novae*“, *Archivio di Storia della Scienza*, Roma 1927, Vol. VIII, S. 169—176).

³³ Bei den Wagenmodellen von Mohenjo-Daro sind solche bogenförmige Hölzer nicht vorhanden, sondern es sind die seitlichen Rahmenhölzer der Plattform bogenförmig gekrümmt.

³⁴ BRETON, *La Chine en miniature*, Paris 1811, Bd. I, S. 52.

den weiter westlich gelegenen Provinzen eine etwa um 20 cm breitere Spur als im östlichen Teil von China. Es müssen daher alle durchziehenden Wagen hier ihre Achsen wechseln. Eine Anzahl derselben liegen bereit und werden in kurzer Frist befestigt ³⁵.

Es mutet eigenartig an, daß der menschliche Geist hier, wenn auch in ziemlich primitiver Weise, eine ähnliche technische Einrichtung geschaffen hat, wie sie im Abendlande beim Übergang von Eisenbahnwagen von der westeuropäischen auf die russische Spurweite und umgekehrt benutzt wird. (Beim Ausbruch des Weltkrieges standen an drei deutsch-russischen Grenzstationen Vorrichtungen zum schnellen Auswechseln der Wagenachsen nach dem System BREITSPRECHER in Verwendung.)

Die Parallele zwischen Ostasien und Europa im Hinblick auf eine bereits so weit vorgeschrittene technische Einrichtung ist ganz augenfällig, und es wäre dringend zu wünschen, daß ein Völkerkundemuseum einen chinesischen Wagen mit den entsprechenden austauschbaren Radsätzen erwirbt, bevor diese Einrichtung durch die immer mehr vorschreitende europäische Verkehrstechnik ganz zum Verschwinden gebracht wird.

In China wird die menschliche Kraft beim Fortbewegen von Lasten manchmal auch durch aufgespannte Segel unterstützt. Dies gilt besonders für den Einradkarren, doch scheint die Ausnützung der Windkraft beim Fuhrwerktransport schon im 19. Jahrhundert wesentlich seltener als in früheren Zeiten geworden zu sein.

Als Kuriosum sei noch erwähnt, daß das erste durch Dampfkraft angetriebene Wägelchen nicht in Europa, sondern in China gelaufen ist. Es wurde von dem gelehrten Jesuiten FERDINAND VERBIEST im Jahre 1679 für Kaiser K'ang-hsi konstruiert und diesem am Hofe vorgeführt ³⁶. —

Bei der Entwicklung von Rad und Wagen sind folgende Stufen und Probleme zu unterscheiden ³⁷:

1. Benützung von untergelegten Walzen.

* * *

2. Entstehung des Rades und dessen Entwicklung vom Vollscheiben- zum Speichenrad.

3. Der zweirädrige Wagen (Ausbildung der Plattform).

4. Der vierrädrige Wagen.

5. Ausbildung der Deichsel.

6. Das Vorderdrehgestell.

7. Ausbildung des Wagenkastens.

Weiters in Verbindung mit der Bespannung:

8. Bespannung mit Hilfe des Joches.

9. Bespannung mit Hilfe von Strängen.

10. Die Waage.

Endlich:

11. Aufhängung des Wagenkastens in Riemen und Anwendung von Wagenfedern.

12. Ausbildung von Bremseinrichtungen.

³⁵ V. RICHTHOFEN's Tagebücher aus China, Berlin 1907, Bd. I, S. 546.

³⁶ FERDINANDUS VERBIEST, *Astronomia europaea sub imperatore tartaro-sinico C'am-H'y appellato, Dilingae 1687*, S. 80.

³⁷ Bei dieser und den weiteren Stufenfolgen sind die Formen mit niederer von denen mit höherer Drehbewegung durch drei Sternchen getrennt.

3. Bohrer.

Bei der nachfolgenden Untersuchung wurde die Entwicklung des eigentlich arbeitenden Bohrkopfes (der Bohrspitze) unberücksichtigt gelassen; vom Vollbohrer, Hohlbohrer usw. soll also hier nicht die Rede sein.

Das fest in der Hand gehaltene, als Bohrer verwendete einfache Werkzeug wirkt, wie schon früher dargelegt wurde, nur durch die Verdrehung der Hand. Bei manchen solchen Steinbohrern steht der Schaft des Werkzeugs gegen die Achse der pyramidenförmigen Spitze zu geneigt; so bei vielen Feuersteinbohrern im Hannoverschen Provinzialmuseum. Dies dürfte zum Zweck haben, einen Hebel für das Drehen des Bohrers zu gewinnen ³⁸ (Abb. 17).

Es sei darauf hingewiesen, daß das „Durchschleifen“ eines großen Loches auch durch ein Werkzeug erreicht werden kann, dessen Arbeitsfläche



Abb. 17. Feuersteinbohrer.
(Provinzial-Museum zu Hannover.)



Abb. 19. Neuguinea-Mann beim Muschelbohren.
(Nach Dr. KARL WEULE, Kulturelemente der Menschheit, Stuttgart [1911], S. 24, Abb. 6.)

keine Spitze aufweist. Als Beispiel sei hier die Abb. 18 a und b (Tafel II) gebracht ³⁹, die die Herstellung eines Loches in einer Tridacnaschale mittels eines Sandsteinbohrers zeigt. Die Erfassung des Gerätes durch die Hand und deren Arbeitsbewegung ist ein wenig anders als in dem Falle, wo die Achsen von Werkzeug und Arm übereinstimmen.

Schon bei den Bohrern nach Abb. 17 liegt eine Hebelwirkung vor. Einen besonderen Fortschritt in dieser Richtung zeigt Abb. 19 mit dem als Hebel und als Beschwergewicht wirkenden Querstück ⁴⁰. Der Verfasser möchte meinen, daß solche Bohrer, vielleicht aber mit hölzernem Quergriff, auch im

³⁸ Nach HERMANN FISCHER in: Beiträge zur Geschichte der Technik und Industrie, Jahrbuch des Vereins deutscher Ingenieure, Bd. IV, Berlin 1912, S. 275.

³⁹ Dr. LUDWIG PFEIFFER, Die steinzeitliche Muscheltechnik, Jena 1914, S. 33, Abb. 34.

⁴⁰ Die Abb. 18 und 19 kann man vielleicht als nicht unbedingt gesichert ansehen. Sie wurden aber hier verwendet und ihre Überprüfung muß einem späteren Zeitpunkt vorbehalten bleiben.

vorgeschichtlichen Europa benützt wurden; ihr Vorkommen wird sich freilich schwer nachweisen lassen.

Dasselbe Werkzeug, meistens jedoch mit Quergriff am obersten Ende der Bohrstange, wird in späterer Zeit derartig verwendet, daß die Hand (bei größerer Ausführung benützt man auch beide Hände) den Griff um 180° dreht, dann losläßt, von neuem ergreift, dreht usf. Dadurch wird eine zwar auch intermittierende, aber in einer Richtung fortschreitende Drehung erzielt. Diese Bohrerform und Arbeitsweise kommt anscheinend nur in Europa vor; sie ist seit dem 13. Jahrhundert nachweisbar, vielleicht aber schon von den Römern gebraucht worden ⁴¹.

Teilt man die Bohrer in solche ohne und mit systemeigener Bewegung, so bildet der Quirlbohrer eine Übergangsform. Er weist zwar keinerlei bewegliche Teile auf, liegt aber auch nicht, wie die vorhergehenden Typen, fest in der Hand: letztere rollt hier die Bohrspindel an ihrer Innenfläche ab (s. Abb. 4) und ist dadurch gleichsam zu einem Bestandteil des Gerätes geworden. Dieser, noch von einem menschlichen Organ gebildete Geräteteil gehört beim Schnurbohrer bereits dem Werkzeug selbst an.

Zum Antrieb des Schnurbohrers sind gewöhnlich zwei Personen notwendig; wird die Bohrmütze jedoch mit den Zähnen festgehalten, so genügt auch hier nur eine Person.

Der Bogenbohrer findet sich in Gebieten mit niederer Drehtechnik bei den Eskimo und in Nordamerika ⁴²; er dürfte aber dort nicht autochthon, sondern fremden Ursprungs sein.

Das von den Ethnologen gewöhnlich als Pumpenbohrer bezeichnete Werkzeug hat verschiedene Namen; es wird auch noch Drillbohrer, Rennspindel und Tanzmeister genannt. Nun ist es aber notwendig, dafür eine einheitliche und eindeutige Bezeichnung einzuführen: Unter Drillbohrer versteht der Techniker gewöhnlich den Bohrer, der hier in der am Schlusse befindlichen Tabelle als 8. Stufe angeführt ist; Pumpenbohrer gibt leicht zu Irrtümern Anlaß, denn der Name kann mit dem des Erdbohrers, der bei der Anlage von Brunnen benützt wird, verwechselt werden; die Bezeichnung Tanzmeister endlich ist für ein Werkzeug wohl nicht sehr am Platze. So erweist sich der Name Rennspindel als der geeignetste.

Bei der Untersuchung von technischen Gebilden genügt die einfache Beurteilung der äußeren Form, die beispielsweise bei der Betrachtung von Kunstgegenständen von ausschlaggebender Bedeutung ist, nicht. Neben die Form tritt gleichwertig die Funktion, und es kann sogar vorkommen, daß übereinstimmende Formen nicht übereinstimmende Funktionen aufweisen.

Zwei Beispiele sollen dies erläutern: Es wurde früher von einem Bohrer gesprochen, der aus der Bohrstange und einem Querholz besteht. Wird er nach Abb. 19, d. h. hin und her gehend betätigt, so gehört er zu den Werk-

⁴¹ Ein Bohrer mit dem Quergriff in der Mitte der Bohrstange, also genau wie bei Abb. 19, aber mit einer gegen die Brust gedrückten Bohrmütze (Brustscheibe), der einsinnig gedreht wird, findet sich auf fol. 9 b des Cod. 270 b in Oxford, Bibl. Bodleiana aus dem 13. Jahrhundert n. Chr.

⁴² Dr. KARL WEULE, Leitfaden der Völkerkunde, Leipzig und Wien 1912, S. 115.

zeugen der niederen Drehtechnik, wird er jedoch zwar auch intermittierend, aber stets in ein und derselben Richtung fortschreitend gehandhabt, so gehört er dem Bereiche der höheren Drehtechnik an. Hier ist also nicht die reine Form, sondern die Funktion maßgebend, und tatsächlich ist die zweite Art der Betätigung bisher nur für Europa vom Mittelalter an, d. h. für ein Gebiet der höheren Drehtechnik nachzuweisen.

Das zweite Beispiel hängt mit der Frage nach der Entstehung der Rennspindel zusammen. Ihre Arbeitsweise ist von der der vorhergehenden

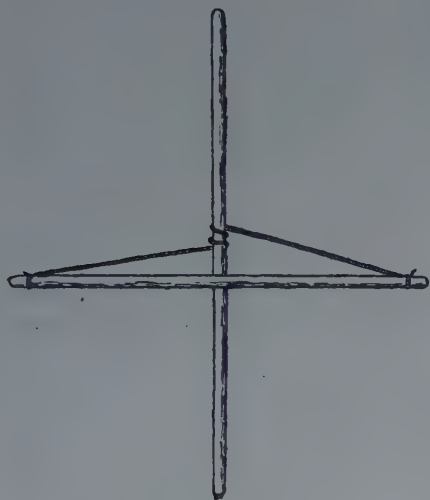


Abb. 20 a.

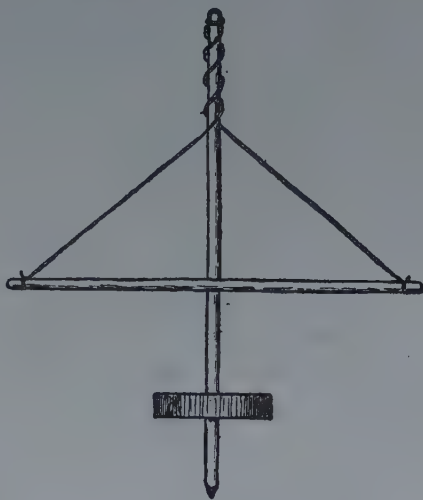


Abb. 20 b.

Schematische Darstellung von Bogenbohrer und Rennspindel.

Bohrerarten so verschieden, daß man von etwas durchaus Neuem sprechen muß; ihre Form zeigt jedoch eine große Ähnlichkeit mit der des Bogenbohrers (Abb. 20 a und b). Man braucht nämlich bei letzterem nur die um die Bohrstange geschlungene Schnur nach aufwärts zu schieben und sie dort zu befestigen, um die Rennspindel zu erhalten. Freilich muß die Schnur in anderer Weise als beim Bogenbohrer um die Spindel gewunden werden, und auch der Querstab wird anders betätigt. Damit wäre ein einwandfreies Arbeiten der Rennspindel aber noch nicht möglich, denn diese Bohrertype bedarf unbedingt einer Schwungmasse. Nun kommen bei Bogenbohrern, z. B. bei denen der Tschuktschen, zuweilen aber auch Beschwerkörper in Form einer Holz- oder Steinscheibe vor, die unten an der Bohrstange sitzt⁴³. Dadurch wird die äußere Form der beiden Werkzeuge vollkommen gleichartig. Die Holz- oder Steinscheiben machen mit den übrigen Teilen des Werkzeugs

⁴³ Dr. A. BYHAN, Die Polarvölker, Leipzig 1909, S. 63. Eine sich hierauf beziehende Stelle, die der Verf. der freundlichen Mitteilung von Herrn Prof. BYHAN verdankt, befindet sich in dem Werke von ADOLF ERIK Freiherrn von NORDENSKIÖLD, Die Umseglung Asiens und Europas auf der Vega, Bd. II, Leipzig 1882, S. 119. Von einem Bohrer der Tschuktschen heißt es dort, daß er einen Holzpflöck, „an dessen unterem Teil ein linsenförmiger und durchbohrter Holzklotz befestigt war“, aufwies.

aber auch wieder einen Funktionswechsel durch, indem sie nun als Schwungscheiben auftreten, wobei sie allerdings ihre frühere Funktion als Beschwergewicht außerdem noch beibehalten.

Man sieht also: Neben die Berücksichtigung der bloß äußeren Form muß bei technischen Gebilden auch eine solche des Ideengehaltes und des Arbeitsverfahrens treten. —

Eine etwas vollkommenere und entwickeltere Bauart der Rennspindel als die geschilderte zeigt die, bei der die Schnur durch eine Durchbohrung der Spindel geführt ist und bei der auch das Querholz ein Loch aufweist, durch das die Spindel hindurchgeht.

Die Rennspindel taucht in Europa Ende des 11. Jahrhunderts auf⁴⁴ und hat sich von hier aus langsam nach einigen Teilen des angrenzenden Orients verbreitet⁴⁵. In China scheint sie seit langem bekannt zu sein. Angaben über die genaue Abgrenzung ihres Verbreitungsgebietes in Eurasien wie über die Zeit ihres Aufkommens in den einzelnen Ländern liegen bis heute noch nicht vor.

Die Rennspindel findet sich außerdem in Nordamerika und in Ozeanien. Für Nordamerika nahm bereits ERLAND NORDENSKIÖLD einen fremden Ursprung an, und auch für Ozeanien werden wir dasselbe tun müssen.

In Nordamerika kommt die Rennspindel bei den Haida auf den Queen-Charlotte-Inseln⁴⁶, ferner bei dem Pueblostamm der Zuñi vor, und bei den Irokesen⁴⁷ erreicht sie fast Mannshöhe. Im Stillen Ozean findet sie sich im Bismarckarchipel⁴⁸ und auf den Neuen Hebriden⁴⁹, dann auf den Marquesas-Inseln⁵⁰ und auf Neuseeland⁵¹. Auch in Britisch-Neuguinea kommt die Rennspindel häufig vor⁵². SEMON berichtet darüber: „Augenscheinlich war dieses Instrument eine eigene Erfindung der Eingebornen, denn sie waren sehr stolz darauf und ließen sich nicht bewegen, es mir gegen einen hohen Preis an Tabak oder bunten Perlen, nicht einmal gegen ein Messer zu verkaufen⁵³.“ Hier möchte man aber im Gegensatz zu SEMON meinen,

⁴⁴ THEOPHILUS PRESBYTER, *Schedula diversarum artium*, Buch 3, Kapitel 95. (Übersetzung und Appendix von ALBERT ILG, *Quellenschriften für Kunstgesch. des Mittelalters*, Bd. VII, Wien 1874.)

⁴⁵ M. W. FLINDERS PETRIE bildet in „Tools and Weapons“, London 1917, Tafel 48, M. 4, eine ägyptische Rennspindel aus römischer Zeit ab. Aber schon das Fehlen der Querstange — beide Schnurenden münden in einem kurzen Knebel — hätte ihn stutzig machen müssen. Es handelt sich in Wirklichkeit um einen Schlüssel zu einem eigenartigen Schlosse, wie es von DANIEL KRENCKER (*Zeitschr. für ägypt. Sprache*, Bd. 43, Leipzig 1906, S. 60—65) beschrieben worden ist.

⁴⁶ Museum für Völkerkunde in Berlin.

⁴⁷ Dr. KARL WEULE, *Leitfaden der Völkerkunde*, Leipzig und Wien 1912, S. 112 und 116.

⁴⁸ Museum für Völkerkunde in Berlin.

⁴⁹ Museum für Völkerkunde in Berlin.

⁵⁰ Museum für Völkerkunde in Berlin.

⁵¹ Museum für Völkerkunde in Wien.

⁵² Museum für Völkerkunde in Wien.

⁵³ RICHARD SEMON, *Im australischen Busch*, Leipzig 1896, S. 357.



Abb. 18a u. b. Durchschleifen eines großen Loches. (Nach PFEIFFER.)



Abb. 27. Buschmann-Reibstein aus Südafrika. (Nach LEBZELTER.)



Abb. 21. Ausbohren von Steingefäßen im Alten Reich. (Nach Musée Égyptien, GREBAUT-MASPERO, Recueil de monuments et de notices sur les fouilles de l'Égypte. Vol. III. Le Caire 1900. Pl. 22.)



Abb. 25. Indische Töpferscheibe. (Nach FRANCHET.)

daß das Gerät ein fremder Import war und daß es gerade deswegen von den Eingebornen so hoch geschätzt wurde.

Der Kurbelbohrer kommt in zweierlei Gestalten vor, die aber nur äußerlich voneinander verschieden sind, in ihrer Arbeitsweise dagegen vollkommen übereinstimmen. Bei der einen Form ist oben an der Bohrstange eine Kurbel mit Handgriff befestigt, bei der anderen ist die Kurbel als gekröpfte Welle ausgebildet, befindet sich daher in der Mitte der Bohrstange und diese besitzt oben stets eine drehbar befestigte Bohrmütze. Gewöhnlich stemmt man letztere gegen die Brust: daher „Brustleier“.

Das Problem des Kurbelbohrers bietet besondere Schwierigkeiten: er soll nämlich, nach Ansicht fast aller Ägyptologen, bereits im alten Reiche gebraucht worden sein, obwohl die Kurbel auf allen Bildern sehr unregelmäßig und häufig auch recht undeutlich gezeichnet ist (Abb. 21, Tafel II). (Er dient außerdem als Hieroglyphe für „Arbeiter“.) Nun finden wir den Kurbel-



Abb. 22. Arabischer Trepanationsbohrer. (Nach *Abul-Câsim*, aus: CH. DAREMBERG et EDM. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquites*, Paris 1887, Tome I^{er}, II^{ème} partie, S. 1110, Fig. 1405.)



Abb. 23. Kurbelbohrer der Gauchos. (Nach Dr. KARL WEULE, *Die Kultur der Kulturlosen*, Stuttgart [1910], S. 82, Abb. 21.)

bohrer aber im neuen Reiche schon nicht mehr dargestellt, und er bleibt auch das ganze übrige Altertum im Abendlande wie im Orient unbekannt. Auch im frühen Mittelalter kommt er nicht vor und die ältesten, dem Verfasser bekannten Darstellungen stammen aus verhältnismäßig später Zeit. In einem arabischen Manuskript findet sich ein solcher Trepanationsbohrer (Abb. 22). Die Handschrift dürfte aus der Zeit zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert stammen; es muß jedoch noch untersucht werden, wie weit hier abendländischer Einfluß vorliegt, obwohl die Form des Kurbelbohrers nach Abb. 22 im mittelalterlichen Europa fehlt. Das älteste Bild einer europäischen Brustleier stammt aus dem Jahre 1437 n. Chr.

Nun erscheint es vom historischen und vom technischen Standpunkt aus sehr bedenklich, daß ein Werkzeug für einen Zeitraum von mindestens 2500 Jahren verschwunden sein sollte, um dann wieder neu erfunden zu werden. Technische Errungenschaften gehen nämlich höchst selten und nur bei wenig gebrauchten oder geheimgehaltenen Vorrichtungen verloren. Im allgemeinen kann man sagen, daß sie auch den Untergang ganzer Völker und Reiche überdauern und dabei entweder von den Nachfolgern übernommen werden

oder schon vorher auf verschiedenen, vielleicht durch den Handel und die Handwerkerabwanderung bedingten, geschichtlich nicht immer ganz klar zutage tretenden Pfaden ihren Weg zu Nachbarvölkern finden. Ist es nun wirklich statthaft, anzunehmen, daß eine so außerordentlich glückliche Erfindung wie der Kurbelbohrer schon im späteren Ägypten verlorengegangen wäre, und daß Babylon, Griechenland und Rom, dann die europäischen Völker des frühen Mittelalters nicht davon auf irgendeine Weise Kenntnis erhalten oder dieses Werkzeug selbst erfunden haben sollten!

Eine eigenartige Form des Kurbelbohrers wird von den Gauchos in Südamerika benützt (Abb. 23); aber nach allem, was hier über Zusammenhang und Entwicklung der Bohrgeräte gesagt wurde, weiters aus dem Umstande, daß der Kurbelbohrer selbst in Ostasien, einem Gebiete mit ziemlich entwickelter höherer Drehtechnik, fehlt, ist es klar, daß solche Bohrer mit durchgebogener Spindel die Bekanntschaft mit dem richtigen Kurbelbohrer voraussetzen. Es ist nur eine Rückbildung letzterer Form, die die Gauchos in Amerika verwenden und sie ist keinesfalls autochthonen Ursprungs.

Es existiert nun auch ein ägyptisches Bild⁵⁴, das eine durchgebogene Bohrstange zeigt. Man könnte dies ebenfalls als eine Rückbildung des echten Kurbelbohrers auffassen und es als Beweis für das Vorkommen des letzteren in Ägypten anführen. Die Haltung des Mannes auf dem ägyptischen Bilde ist aber eine ganz andere wie die des Gauchos. Er faßt nämlich die Stange mit beiden Händen an ihrem mittleren Teil, und ihr oberstes Ende ist in keiner Weise irgendwie gelagert oder festgehalten. Das Bild scheint stark verzeichnet zu sein und läßt eine genaue Erklärung des Arbeitsvorganges bis jetzt nicht zu.

Eine ganze Reihe Bilder von Bohrern mit durchgebogener Bohrstange in den verschiedensten Größen, sogar bis über Mannshöhe, zeigt ein Aufsatz über schwedische Notfeuerbereitung⁵⁵. Ganz zufällig und doch wieder kennzeichnend zeigt aber das nächste Bild, das auf diese Bohrer folgt, das Bohren des Notfeuers mit Hilfe einer Brustleier⁵⁶.

Der Drillbohrer kann als eine Fortentwicklung der Rennspindel gelten: Die Bohrstange weist eine steilgängige Schraube auf, die durch Auf- und Abwärtsbewegen der dazu passenden Mutter hin und her gedreht wird. Dieser Drillbohrer sowie auch die Bohrratsche und der Räderbohrer stellen jüngere europäische Erfindungen dar und sollen daher hier nicht weiter besprochen werden.

Für die Entwicklung des Bohrers ergeben sich folgende Stufen:

1. Das einteilige Werkzeug aus Holz, Stein oder Knochen liegt unverschiebbar fest in der Hand.
2. Das mehrteilige Werkzeug besteht aus der Bohrstange, die auch mit einer getrennten Bohrspitze ausgerüstet sein kann, und einem Querstück; dieses wirkt als Hebel und als Beschwergewicht.

⁵⁴ RICHARD LEPSIUS, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, Ergänzungsband, herausgegeben von EDUARD NAVILLE, Leipzig 1913, Tafel 19.

⁵⁵ NILS KEYLAND, *Primitiva eldgörnings metoder i Sverige*, „Fataburen“ 1913, Stockholm 1914, S. 220—222, Fig. 48 bis 54.

⁵⁶ NILS KEYLAND, a. a. O., S. 224, Fig. 55.

3. Quirlbohrer.

* * *

4. Schnurbohrer.

5. Bogenbohrer.

6. Rennspindel.

7. Kurbelbohrer (Brustleier).

8. Drillbohrer.

9. Bohrratsche.

10. Räderbohrer.

Wie wir sehen, kommen der höheren Drehtechnik angehörende Bohrer tatsächlich nur in Eurasien vor: der Bogenbohrer in Nordamerika und der Kurbelbohrer bei den Gauchos sind offenbar fremden Ursprungs. Die Typen von Stufe 6 an scheinen erst seit dem Mittelalter in Europa aufgekommen zu sein; über die Zeit des Auftretens der Rennspindel in Ostasien ist uns bisher noch nichts bekannt, und der Kurbelbohrer im alten Ägypten bildet eine unentschiedene Streitfrage.

4. Töpferscheibe.

Für die Töpferscheibe hat man Urformen oder Übergangsgebilde angenommen, und zwar für Gebiete, in denen das Rad unbekannt ist. Manche Völker verwenden nämlich beim freihändigen Töpfern einen Untersatz in Form eines Tonscherbens, einer Matte u. dgl., der bei der Anfertigung des Gefäßes langsam gedreht wird⁵⁷. Tatsächlich kann aber diese Einrichtung kaum als wirklicher Vorläufer der Töpferscheibe betrachtet werden. Es fehlt vor allem die festgelagerte Achse, die wirkliche Zentrierung, und die eigentliche mechanische Erfindung, die der Töpferscheibe zugrunde liegt, nämlich die Bildung eines Rotationskörpers aus einer Erzeugenden, kann dabei nur in ganz unzureichendem Maße durchgeführt werden.

Das Kennzeichen der Töpferscheibe ist die festgelagerte Achse. An ihr befindet sich in den meisten Fällen oben die Kopfscheibe (auch Scheibenkopf), unten die große und schwere Antriebsscheibe (auch Scheiben- oder Fußbrett), die zugleich als Schwungscheibe wirkt. Die Kopfscheibe dient zur Aufnahme des zu bearbeitenden Lehmklumpens, dem während der Drehung die gewünschte Form mit der Hand oder entsprechenden Geräten erteilt wird.

Will man sich den technischen Vorgang beim Töpfern auf der Drehscheibe deutlich machen, so halte man sich vor Augen, daß bei einer bereits erreichten ungefähren Rotationsform des Lehmklumpens jede bis zur Oberfläche angenäherte Spitze einen Kreis, jedes vertikal gehaltene, nach einer bestimmten Kurve ausgeschnittene Brettchen oder Blech einen Rotationskörper erzeugt, der diese Kurve zur Erzeugenden hat. Der Punkt (die Spitze des Werkzeuges) verwandelt sich also in eine Kreislinie auf der Oberfläche des Gefäßes, und die erzeugende zweidimensionale Kurve wird zu einer dreidimensionalen Rotationsfläche.

Kinder, denen man diesen Vorgang zum erstenmal zeigt, können sich

⁵⁷ Dies ist von einigen süd- und nordamerikanischen Indianern bekannt. Auch im vorgeschichtlichen Europa wurden gelegentlich Matten- oder Korbgeflechte als Unterlage benützt, deren Abdruck manchmal auf den Topfböden noch zu erkennen ist.

einer großen Überraschung nicht erwehren, und es ist anzunehmen, daß bei Primitiven, die die Töpferscheibe nicht kennen, diese Erscheinung beim ersten Anblick ebenfalls außerordentliches Staunen hervorruft.

Die Töpferscheibe mag bei Verwendung rotierender Einrichtungen zu anderen Zwecken erfunden worden sein: Wird ein Vollscheibenrad, wie es etwa bei einem Wagen gebraucht wird, bei festgestellter Achse schnell gedreht und mit eingefärbten Fingern an der Oberfläche kurz berührt, so entsteht ein fertiger Kreis; wird der Oberfläche ein scharfkantiges Werkzeug genähert, so entsteht eine kreisförmige Einkerbung in Form einer ganz seichten Rinne; wird ein Messer leicht an die Kante des Scheibenrades gehalten, so wird diese Kante längs des ganzen Radumfanges ein wenig abgeschrägt. Dies mögen die ersten Erfahrungen gewesen sein, die der Mensch mit der schnell rotierenden Scheibe machte. Freilich bedarf es dann noch eines Schrittes: die Scheibe muß horizontal gestellt und ein bildsamer Körper, wie Ton, darauf geformt werden.

Es liegt sehr nahe, hier an einen umgestürzten Karren mit Vollscheibenrädern, der vielleicht längere Zeit in dieser Stellung verblieb, zu denken. Weil aber bei urchinlichen Fahrzeugen Räder und Achse stets fest miteinander verbunden sind, so würde das auf dem Boden aufliegende Rad jede Drehung verhindern. Immerhin gibt es genug andere, wenn auch nicht ebenso leicht vorkommende und gleich häufige Möglichkeiten, um die freie Drehung eines horizontal liegenden Wagenrades herbeizuführen: Der Wagen kann auf unebenem Boden derart aufrufen, daß das untere Rad hohl liegt; dieses Rad kann sich von der Achse abgelöst haben oder es kann vollständig zertrümmert sein, und der nach unten vorragende Achszapfen liegt hohl; der Achszapfen könnte auch soweit abgebrochen sein, daß er noch vom unteren Lager umschlossen ist, aber nicht mehr darüber hinaus vorsteht; endlich wäre es auch möglich, daß das untere Lager zugleich mit dem unteren Rade zerstört wurde, daß die Achse aber auf einer Stelle des Bodens, etwa auf einem Holzstück oder auf einem Stein, ein geeignetes Auflager gefunden hat. Bei einem solchen, sich mehr oder weniger leicht drehenden Vollscheibenrad hätte man Gelegenheit gehabt, sich mit den Eigenheiten einer horizontal umlaufenden Scheibe eingehend vertraut zu machen.

Die Töpferscheibe weist nur eine Entwicklungsstufe auf. Man hat zwar eine primitive Form unterscheiden wollen, die im Französischen „Tournette“, im Deutschen „Blockscheibe“ genannt wird, und man spricht auch von einer langsam laufenden Scheibe, im Englischen gar von einem langsam laufenden Rade. Im folgenden soll gezeigt werden, wie weit sich diese Annahmen aufrechterhalten lassen.

Eine moderne Erklärung für Tournette sagt: „Plateau tournant, au centre du quel on pose les vases que l'on veut peindre ou tourner⁵⁸.“ Tatsächlich benützt man zum Bemalen oder zum feineren Modellieren (nicht nur bei Vasen, sondern auch bei allen möglichen Plastiken) eine Drehscheibe, die nichts als die bequeme Handhabung und leichte Zugänglichkeit des Werk-

⁵⁸ Nouveau LAROUSSE, Tom. VIII^{ème}, Paris s. a., S. 1770.

stückes ermöglichen soll. Sie heißt Modellierstuhl, ist gewöhnlich leicht drehbar und kann auch in Schwung versetzt werden, obwohl dies für ihren Verwendungszweck nicht Bedingung ist; freilich würde die Rotation wegen der geringen Schwungmasse nur kurze Zeit anhalten.

Von der Blockscheibe sagt SCHARLOK⁵⁹, daß sie bis in die letzten Jahrhunderte hinein gelegentlich auch in Mitteleuropa gebraucht wurde, aber schon seit längerer Zeit verschwunden ist. Das Gerät, das er abbildet und beschreibt, ist aber eine wirkliche, wenn auch einfacher konstruierte Töpferscheibe. Es besteht aus einem mittleren Pflock, auf den oben die Kopfscheibe drehbar gelagert ist. Die unten befindliche Antriebsscheibe besitzt in der Mitte eine größere Öffnung, durch die der Pflock leicht hindurchgeht, so daß sich die Scheibe um ihn drehen kann. Kopf- und Antriebsscheibe sind durch eine Anzahl vertikal oder schräg stehender, im Kreise um dem Pflock herum angeordneter Stäbe miteinander verbunden.

Diese Bauart ist jedoch die typische Töpferscheibe des Mittelalters und der Renaissancezeit⁶⁰. Sie findet sich übrigens auch heute noch in Europa: sehr niedrig ausgeführt z. B. in der Bretagne, wo sie Tournette genannt wird⁶¹, hoch und schmal in Weißrußland⁶². Von letzterer heißt es allerdings: „Das Gestell ist keine drehbare Töpferscheibe, aber ein Tisch, der je nach Bedürfnis mit der Hand bewegt wird.“

In etwas vervollkommneter Ausführung, nämlich mit eisernen Verbindungsstangen und mit einer längeren oberen Lagerung findet sich diese Scheibe in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Frankreich⁶³; daneben kommt auch eine ähnliche Bauart mit unterer Lagerung vor⁶⁴. Beide Formen besitzen unten ein größeres, mit Speichen versehenes Rad und der Antrieb erfolgt durch eine Stange, mit der der Töpfer zwischen die Speichen greift. Die Scheibe dreht sich sehr schnell, und die Drehung dauert vermöge der großen Schwungmassen lange an. Sehr verwandt mit dieser Töpferscheibe ist eine Type, die heute noch in der Bretagne benützt und „tour à vache“

⁵⁹ SCHARLOK, Über das ehemals in Preußen übliche Drehen des Töpfergeschirrs auf der Blockscheibe und das Schwarzbrennen desselben, Schriften der physikalisch-ökonomischen Gesellschaft zu Königsberg, Bd. 26, Königsberg 1885, Sitzungsberichte, S. 10.

⁶⁰ Sie ist abgebildet auf einem Wiener höfischen Kartenspiel von 1466 n. Chr. (F. PHILIPPI, Atlas zur weltlichen Altertumskunde des deutschen Mittelalters, Bonn und Leipzig 1924, Tafel 70 a); in: POLYDOR VERGILIUS, Buch von den erfyndern der dyngen, Augsburg 1537, fol. 67 a; in: BRUNO BUCHER, Die alten Zunft- und Verkehrs-Ordnungen der Stadt Krakau. Nach BALTHASAR BEHEM's Codex Picturatus, Wien 1889, Tafel XIII (Anf. des XVI. Jahrh.); in: JOST AMMAN, Beschreibung aller Stände, Frankfurt am Main 1568, Zeichnung: H iij, u. a. a. O.

⁶¹ L. FRANCHET, Céramique primitive, Paris 1911, S. 57, Fig. 6. (Für die leihweise Überlassung dieses Buches sei Herrn Professor MENGHIN bestens gedankt.)

⁶² Dr. L. PFEIFFER, Die Werkzeuge des Steinzeit-Menschen, Jena 1920, S. 337, Abb. 503.

⁶³ DUHAMEL DU MONCEAU, L'art du potier de terre, Paris 1773, Pl. II, Fig. 1, 4 und 6.

⁶⁴ Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers, Publ. par DIDEROT et D'ALEMBERT, Recueil de planches, 7^{ème} Livr., 8^{ème} Vol., Paris 1771, Potier de terre, Pl. XI, fig. 6.

genannt wird. Bei dieser sitzen Kopfscheibe und Rad aber sehr nahe beisammen auf der sich drehenden Achse. Auch hier erfolgt der Antrieb durch eine Stange, mit der man zwischen die Speichen greift⁶⁵ (Abb. 24, Tafel III).

Aus dem 18. Jahrhundert ist uns noch eine sehr einfache, vollkommen aus Holz verfertigte Drehscheibe, fast in der Form des mittelalterlichen Blockscheibentypus, nur mit etwas besserer Lagerung überliefert⁶⁶. Von ihr heißt es nun allerdings, daß sich unten eine Scheibe befindet, die mit den Füßen langsam gedreht wird. Das Gerät ist aber eine richtige Töpferscheibe; es wird zur Anfertigung sehr großer Vasen verwendet, und nur daher ergibt sich die langsame Drehung. Die damit hergestellten Gefäße gleichen durchaus den gewöhnlichen.

Auch die heute übliche Töpferscheibe findet sich bereits im 18. Jahrhundert⁶⁷. Von ihr heißt es im Vergleich zu dem früher beschriebenen blockscheibenähnlichen Gerät mit eisernen Hängestangen und unterem Speichenrade: „Comme cette roue ne tourne pas aussi vite que celle de fer, l'ouvrier peut former son vase avec plus de régularité, et il est le maître d'accélérer ou de retarder le mouvement de sa roue, même de l'arrêter quand il veut, ce qu'on ne peut pas faire avec la roue de fer.“ Und weiter: „La roue de fer est commode pour faire des ouvrages qui n'exigent pas beaucoup de régularité“⁶⁸.

Man sieht also, daß vermöge des Fußscheibenantriebes die heute übliche Töpferscheibe, wenn es notwendig sein sollte, auch langsam gedreht werden kann, im Gegensatz zu den Blockscheiben mit unterem Speichenrad, das einmal mit dem Stock in schnelle Drehung versetzt, diese bis zur Beendigung der Arbeit beibehält. Letztere Blockscheibenart dreht sich also immer schnell, die früher beschriebene, für die Herstellung großer Vasen benützte, dagegen langsam. Wenn nun SCHARLOK⁶⁹ behauptet, daß auch die beste Blockscheibe immer „gewisse schlackernde und wippende Bewegungen“, sowohl vertikaler als auch horizontaler Richtung ausführt, so hat dies jedenfalls hinsichtlich der zuletzt beschriebenen keine Geltung.

Auch in Japan kommen normal laufende Blockscheiben vor⁷⁰, und noch im 19. Jahrhundert wurden in Europa sorgfältig ausgeführte Vorrichtungen dieser Art bei der Herstellung von Steinzeug verwendet⁷¹.

Wenn von der früher beschriebenen weißrussischen Blockscheibe⁷² gesagt wird, daß man sie nur gelegentlich mit der Hand in Bewegung setzt, so scheint dies mit der besonderen Art der darauf hergestellten Stücke und mit einer ziemlich rückständigen Technik in Verbindung zu stehen. Vielleicht

⁶⁵ L. FRANCHET, a. a. O., S. 58, Fig. 7.

⁶⁶ DUHAMEL DU MONCEAU, a. a. O., Pl. XVII, Fig. 3.

⁶⁷ DUHAMEL DU MONCEAU, a. a. O., Pl. III, Fig. 1.

⁶⁸ DUHAMEL DU MONCEAU, a. a. O., S. 24.

⁶⁹ SCHARLOK, a. a. O., S. 11.

⁷⁰ J. J. REIN, Japan, Bd. 2, Leipzig 1886, S. 554.

⁷¹ ALEX. BRONGNIART, *Traité des arts céramiques*, 3^{ème} édition, Paris 1877, Pl. IX, Fig. 2.

⁷² L. PFEIFFER, a. a. O., S. 337.

ist diese im östlichen Europa noch häufig zu finden; auch die von SCHARLOK⁷³ beschriebene primitive Blockscheibe soll vor allem in Ostpreußen gebraucht worden sein. Nun besitzt letzteres Gerät aber eine große Fußscheibe, auf der der tretende Fuß bequem Platz findet. Bei der weißrussischen Vorrichtung ist dagegen die Fußscheibe so klein, daß der Fuß auf ihr nur schlecht angreifen kann, wenn man ihn nicht auch ein wenig zwischen die vertikalen Stäbe hineinsetzt. Dadurch aber wird unwillkürlich ein ruckweises Drehen begünstigt.

Daß auf einer sehr primitiven Blockscheibe hergestellte Gefäße vermöge der Schwankungen recht ungenau gearbeitet sein und daß, nach SCHARLOK, die Kreisspuren dadurch manche Unregelmäßigkeiten aufweisen können, ist richtig. Als Urform kommt die Blockscheibe aber nicht in Betracht, denn es gibt eine noch primitivere Type.

Diese besteht nur aus einem mehr oder weniger starken Pflock als Stütze, auf dem sich oben eine einfache Scheibe dreht, die zugleich als Formbrett und als Antriebs- oder Schwungrad dient. Der Antrieb kann hierbei mit der Hand oder mit dem Fuß erfolgen. Abbildungen solcher Scheiben sind uns aus dem alten Ägypten⁷⁴ und aus Griechenland erhalten⁷⁵; auch in Japan⁷⁶ und in Indien⁷⁷ kommen sie vor.

Bei der indischen Scheibe (Abb. 25, Tafel II) ist die Stütze halbkugelförmig aus Ton verfertigt und trägt als Lager ein Stück Feuerstein mit einer kleinen Vertiefung in der Mitte seiner Oberseite. Die Scheibe ist ein vierspeichiges Rad von etwa 1 m Durchmesser, auf dessen Felge ein dicker Tonbelag zur Vergrößerung der Schwungmasse aufgetragen wird. In der Mitte der Nabe befindet sich ein kleiner kegelförmiger Zapfen aus hartem Holz. Die Scheibe läuft, wenn sie kräftig genug angedreht wird, während der ganzen Zeit, die für die Herstellung eines Gefäßes benötigt wird⁷⁸. Wir sehen demnach, daß auch diese denkbar einfachste Scheibe die Fähigkeit besitzt, lange Zeit und schnell zu rotieren.

Die einzige Bauart, die man vielleicht als Vorläufer der Töpferscheibe gelten lassen könnte, wird vom unteren Kongo (Abb. 26) beschrieben⁷⁹. Hier ist ein viereckiges, in der Mitte durchbohrtes Brett auf dem Erdboden mit vier kleinen Pflocken festgemacht. In der Öffnung steckt, in den Erdboden hinabreichend, ein dickerer, kurzer Pflock, auf dem eine runde Scheibe gelagert ist. Die Scheibe besitzt zu diesem Zweck eine Vertiefung an ihrer Unterseite und sitzt derart auf dem nur wenig emporragenden Pflock auf, daß sie auch noch auf dem viereckigen Unterlagsbrette leicht schleift. Diese Töpferscheibe kann natürlich nicht schnell rotieren, und in ihr wäre vielleicht

⁷³ SCHARLOK, a. a. O., S. 11.

⁷⁴ PERCY E. NEWBERRY, Beni Hasan, Part. II., London 1893, Taf. 7, u. a. a. O.

⁷⁵ H. BLÜMNER, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern, Bd. II, Leipzig 1879, S. 49, Fig. 9 u. a. a. O.

⁷⁶ J. J. REIN, a. a. O., Bd. II, S. 554.

⁷⁷ L. FRANCHET, a. a. O., S. 59, Fig. 8.

⁷⁸ L. FRANCHET, a. a. O., S. 60.

⁷⁹ L. FRANCHET, a. a. O., S. 54, Fig. 3.

die Form gefunden, die die Prähistoriker als die Vorläufer der Töpferscheibe ansehen und als „langsam laufende Scheibe“ bezeichnen. Nun kommt aber in Afrika — mit Ausnahme des Mittelmeergebietes — die höhere Drehtechnik von Haus aus nicht vor, und die Töpferscheibe ist ebenso, wie andere zu ersterer gehörige Geräte, von außen her eingedrungen. Am unteren Kongo ist die Töpferscheibe sicher nicht autochthon, und die beschriebene Bauart kann keineswegs als eine ursprüngliche Form, sondern bloß als eine Rückbildung angesehen werden.

Wir sehen: bei den beschriebenen Töpferscheiben ist nur bei der vom unteren Kongo eine schnelle Drehung unmöglich; diese kann aber nicht als ein Beweis für das ursprüngliche Vorhandensein eines Vorläufers der Töpferscheibe gelten.

Eine andere Frage wäre die, ob in der Urzeit nicht doch eine solche Übergangsform vielleicht vorhanden war, und ob sie nicht unabhängig von

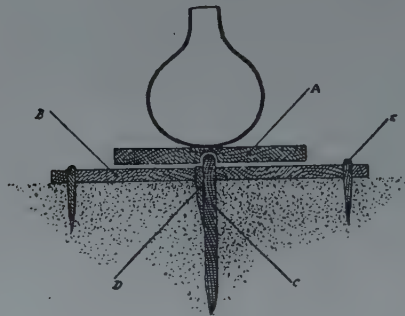


Abb. 26. Töpferscheibe vom unteren Kongo. (Nach FRANCHET.)

der Erfindung des Rades auftrat. In letzterem Falle wäre also die Töpferscheibe in einer stetigen Fortentwicklung aus der untergelegten Scherbe oder Matte entstanden und könnte, weil unabhängig vom Wagenrad, auch früher als dieses aufgetreten sein. Letzteres ist historisch unbedingt zu verneinen: es ist bisher noch für kein Gebiet gelungen, das Vorkommen der Töpferscheibe früher als das des Wagenrades nachzuweisen.

Das Vorhandensein einer ausschließlich langsam gedrehten Scheibe — entsprechend dem Modellierstuhl des Bildhauers — in der Urzeit wird von BRONGNIART vertreten, der sagt, daß man diese „Tournette“ von Zeit zu Zeit mit der Hand gedreht hat und daß man an den auf ihr verfertigten Gefäßen deswegen wohl einige Spuren von „lignes circulaires“ erkennen könne, die aber niemals genau und fortlaufend auftreten⁸⁰. Besonders an der Unterseite der Gefäße, wo man diese mit einem Draht oder einer Sehne abschneidet, ließen sich die deutlich oder undeutlich auftretenden Kreislinien gut er-

⁸⁰ Dasselbe behauptet nun aber auch SCHARLOK (a. a. O., S. 11) beim Arbeiten mit der von ihm beschriebenen Blockscheibe. Diese kommt, wie gezeigt wurde, jedoch für die Urzeit nicht in Betracht.



Abb. 28. Persische Frauen an der Drehmühle. Völkerkundemuseum zu Wien. Phot. Nr. 1837.



Abb. 24. Bretonische Töpferscheibe. (Nach FRANCHET.)

kennen⁸¹. Bei der eben geschilderten Art der Töpferscheibe erfolgt die Drehung aber nur zeitweise und um einen verhältnismäßig kleinen Winkel; es ist also anzunehmen, daß sie nach Beendigung des Formens, wenn das Gefäß losgeschnitten werden sollte, stillstand. Möglich wäre es auch, daß beim Arbeiten mit der schnell rotierenden Scheibe die Schwungkraft nicht ganz ausreichte, daß die Tourenzahl also gegen Ende der Formgebung bereits gesunken war und nun während dieser letzten Umdrehungen das Abschneiden erfolgte. Man sieht: der Möglichkeiten gibt es hier viele, und unregelmäßige oder zeitweise aussetzende Kreisspuren müssen nicht unbedingt ein Beweis für die Benützung einer ausschließlich und stets langsam laufenden Scheibe sein.

Über das Vorkommen und die Verbreitung der Töpferscheibe läßt sich folgendes sagen: Ihr frühestes Auftreten ist bisher in Babylonien nachgewiesen, wo die gröberen Stücke der älteren Obêd-Keramik teils mit freier Hand, teils auf einer langsam [?] gedrehten Scheibe⁸², die feinere Ware durchwegs auf der Scheibe hergestellt wurde⁸³. Man wird also das Vorkommen der Töpferscheibe auf das Ende des 4. oder den Beginn des 3. Jahrtausends v. Chr. festsetzen können. In Ägypten ist die Töpferscheibe seit der dritten Dynastie (Anfang des 3. Jahrtausends v. Chr.) nachweisbar⁸⁴. In Palästina findet sie sich zur mittellkananischen Zeit (Bronzezeit II)⁸⁵, in Troja in der II. Stadt (erste Hälfte des 3. Jahrtausends)⁸⁶, auf Kreta kommt sie während der ersten mittelminoischen Epoche (etwa 2100 bis 1900), auf dem griechischen Festlande während der mittelhelladischen Zeit (2000 bis 1600), auf Cypern zu Anfang der spätkyprischen Epoche (etwa 1600 bis 1000) vor⁸⁷. Sie findet sich weiters in Sizilien im 9. bis 8. Jahrhundert, in Italien etwa in der Mitte des 8. Jahrhunderts und in Karthago im 7. Jahrhundert v. Chr.⁸⁸.

Man sieht schon aus diesen Angaben, wie die Töpferscheibe langsam nach Westen wandert. Ganz abgerundet könnte man sagen, daß sie im 3. Jahrtausend in Asien und Ägypten, im 2. Jahrtausend in Griechenland und im ersten in Italien zu finden ist. In Mitteleuropa kommt sie erst zur Latènezeit vor.

Über ihr Aufkommen im zentralen und östlichen Asien können nur wenige Angaben gebracht werden. Die Gefäße, die in Mohenjo-Daro gefunden wurden, sind alle mit der Drehscheibe hergestellt; wir können hierfür minde-

⁸¹ ALEX. BRONGNIART, a. a. O., S. 21.

⁸² Abh. der Preuß. Akad. der Wissensch., a. a. O., S. 32. (Hier wird in einer Anmerkung auf WOOLLEY's „slow wheel“ hingewiesen.)

⁸³ Abh. der Preuß. Akad. der Wissensch., a. a. O., S. 33. (Für den Hinweis auf diese Literaturstelle sei Herrn Prof. VIKTOR CHRISTIAN bestens gedankt.)

⁸⁴ ALEXANDER SCHARFF, Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte (Morgenland, Heft 12), Leipzig 1927, S. 19.

⁸⁵ G. KARO, Artikel „Vase“ in EBERT, Reallexikon, Bd. XIV, S. 69.

⁸⁶ G. KARO, Artikel „Troja“ in EBERT, Reallexikon, Bd. XIII, S. 444.

⁸⁷ G. KARO, Artikel „Vase“ in EBERT, Reallexikon, Bd. XIV, S. 44, 47 und 51.

⁸⁸ FRANZ STUHLMANN, a. a. O., S. 123.

stens die Zeit von 2800 v. Chr. ansetzen⁸⁹. In China kommt die Töpferscheibe wohl erst während des 2. Jahrtausends auf⁹⁰.

Hinsichtlich der Formen der Töpferscheibe kann man annehmen, daß sie in Asien und Ägypten nur mit der Hand gedreht wurde. Auch in Griechenland, wo uns zahlreiche, wenn auch nur ungenaue Bilder von Töpferscheiben erhalten sind, besitzt keine einzige eine Fußscheibe, und bei manchen Bildern ist die drehende Hand sehr deutlich wahrnehmbar. Möglich wäre es, daß den Römern die mit dem Fuß betätigte Scheibe bereits bekannt war; allerdings deuten zwei Funde von wirklichen Töpferscheiben nicht darauf hin. Eine kleine, die aus Cincelli bei Arezzo stammt, war aus gebranntem Ton und ringsum mit kleinen bleiernen Zylindern besetzt. Eine ähnliche Scheibe, die in der Nähe von Nancy gefunden wurde, besaß in der Mitte ein Loch und war an ihrem Umfange mit „chevilles“ besetzt⁹¹. Diese Pflöcke sind ebenso wie die Bleizylinder als Vorsprünge anzusehen, die für den bequemen Angriff der drehenden Hand dienen.

Nachzuweisen ist die mit dem Fuß angetriebene Scheibe erst im Mittelalter, und zwar in Form der Blockscheibe. Sie hat sich von Europa aus wohl langsam nach den angrenzenden Gebieten verbreitet. In Marokko und Tunesien findet sie sich z. B. in neuerer Zeit bereits in der vervollkommenen Form mit der durchgehenden Welle und zweifacher Lagerung⁹², ebenso in Ägypten⁹³.

Die merkwürdige, aber nicht ursprüngliche Töpferscheibe vom unteren Kongo wurde bereits hervorgehoben. Es wäre jedoch wichtig, festzustellen, ob nicht etwa auch in anderen Gebieten verwandte Gestaltungen zu finden sind.

Die einfache indische Bauart wurde ebenfalls früher genau beschrieben. Wahrscheinlich gebraucht man in Indien aber auch noch andere Typen.

In Ostasien kommen die verschiedensten Ausführungsformen vor. Die einfache und die Blockscheibe wurden für Japan bereits erwähnt. Erstere hat ein nahe dem Rande angebrachtes Loch, in welches ein etwa 20 cm langer Stab paßt; sie wird durch Druck auf diesen in Schwung versetzt⁹⁴. In China findet sich ein blockscheibenähnliches Gerät, bei dem aber die Kopfscheibe und die Verbindungsstangen zur Fußscheibe durch einen dicken, kurzen Zylinder ersetzt sind. Der Antrieb erfolgt auf die verschiedenste

⁸⁹ Sir JOHN MARSHALL, a. a. O., Bd. I, S. 287. (Für den Hinweis auf diese Literaturstelle und die Zeitangabe sei Herrn Prof. HEINE-GELDERN bestens gedankt.)

⁹⁰ Prof. J. G. ANDERSSON unterscheidet bei der Keramik der von ihm gemachten Funde in Honan und Kansu sechs Perioden, von denen er die ältesten auf 3000 v. Chr. [?] ansetzt. Die Gefäße dieser ältesten Epoche wurden zum Teil mit der Hand, zum Teil vielleicht auf dem langsam laufenden Rade [?] hergestellt. Freihändig verfertigte Gefäße kommen aber sehr lange, bis zur *Chou*- und *Han*-Zeit vor.

⁹¹ H. BLÜMNER, a. a. O., Bd. II, Leipzig 1879, S. 39.

⁹² FRANZ STUHLMANN, Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures, Hamburg 1912, S. 122, und Taf. XVI, Abb. 2.

⁹³ WINIFRED S. BLACKMANN, *The Fellahin of Upper-Egypt*, London, Bombay, Sidney, 1927, S. 146, Fig. 72. (Für die leihweise Überlassung dieses Werkes sei Herrn Prof. MENGHIN bestens gedankt.)

⁹⁴ J. J. REIN, a. a. O., Bd. II, S. 554.

Weise, jedoch immer durch einen zweiten Gehilfen. Entweder ist das Rad mit Kerben versehen und wird mit der Hand angetrieben oder die zwischen den Kerben befindlichen Felder sind zu zahnartigen Vorsprüngen erweitert, die von dem Gehilfen, der sich an einem von der Decke herabhängenden Seil festhält, mit dem Fuß gestoßen werden, oder aber die Scheibe besitzt an ihrer Außenseite eine Rille, um die eine Schnur gelegt ist, deren Enden der Gehilfe in beiden Händen hält. Er setzt die Scheibe durch Ziehen an der Schnur in Bewegung ⁹⁵. Eine koreanische Töpferscheibe, die ähnlich wie die chinesische gebaut, deren Fußscheibe aber sehr klein und dick, fast zylindrisch gestaltet ist, wird von dem Töpfer selbst mit den Beinen angetrieben ⁹⁶.

In Europa haben sich im 19. Jahrhundert auch Töpferscheiben mit komplizierterem Antrieb als bei den früher geschilderten eingeführt. So wird bei der Herstellung von schweren und großen Steinzeuggefäßen manchmal eine Scheibe angewendet, bei der die durchgehende Welle unten eine Kröpfung aufweist, in der eine schwingende, mit einer Schnur versehene Kurbelstange angreift. Der Töpfer kann hier den Fußantrieb gegebenenfalls durch Ziehen mit der Hand unterstützen ⁹⁷. Auf ähnliche Konstruktionen soll, ebenso wie auf den maschinellen Antrieb von Töpferscheiben, nicht mehr eingegangen werden.

(Schluß folgt.)



⁹⁵ BRONGNIART, a. a. O., Pl. XLIII, Fig. 2, 1 und 3. Die beiden letzten Bilder finden sich auch bei L. FRANCHET, a. a. O., S. 62, Fig. 10, und S. 63, Fig. 11.

⁹⁶ Internat. Arch. für Ethnographie, Bd. IV, Leiden 1891, Taf. III, Fig. 6.

⁹⁷ BRONGNIART, a. a. O., Bd. I, S. 120, und Pl. 9, Fig. IV.

Materialnachweise zur völkerkundlichen Beleuchtung des antiken Mysterienwesens auf Grund der „Anthropos“-Aufsätze.

Von KARL PRÜMM, S. J., Valkenburg.

Inhalt:

1. Vorbemerkungen.
2. Materialien über Initiationen.
3. Materialien über Mutterrecht, Totemismus, Mond, Magie.
4. Materialien über Altersklassen, Männerbünde und Zaubrbruderschaften.
5. Materialien über geschichtliche Zusammenhänge mit dem antiken Mysterienwesen.
6. Zwei Gedanken grundsätzlicher Art.

1. Vorbemerkungen.

Studien über die Ursprünge der antiken Mysterien (vgl. Zeitschrift f. kath. Theol. 53 [1933], 89—102; 254—271) brachten die Erkenntnis, daß eine nützliche Vorarbeit für die einstweilen noch nicht mögliche volle Auswertung des vorab in dem Initiationswesen der Naturvölker für das Studium der Mysterien sich bietenden reichen Vergleichs- und Quellenmaterials dadurch geleistet werden könne, daß die wichtigsten der einschlägigen Aufsätze völkerkundlicher Fachzeitschriften in knappster Regestenform zusammengedrängt würden. So können die dort in den einzelnen Arbeiten aufgezeigten Beziehungspunkte, die das Weihewesen und sonstige religiös-kulturelle Erscheinungen bei den genannten Völkern mit den antiken Geheimbräuchen verbinden, dem Altertumsforscher, der, von den antiken Quellen ausgehend, sich mit der Geschichte der Mysterien beschäftigt, zur vorläufigen Anschauung gebracht werden. In Gemeinschaft mit einem Mitglied eines Seminars, das ich im verflossenen Wintersemester über das antike Geheimkultwesen abhielt, habe ich versucht, diese Vorarbeit zunächst einmal für den „Anthropos“ zu leisten, der, den Arbeitszielen seines Gründers entsprechend, besonders reiches, aber leider von den klassischen Altertumsforschern, denen berufsmäßig die antiken Mysterien als Arbeitsgebiet angehören, nicht genügend beachtetes Gut erschlossen hat. Die selbständigen Aufsätze des „Anthropos“ über Stammesweihen (die wir im folgenden oft als Initiation schlechthin bezeichnen), suchen wir möglichst vollständig aufzuführen, auch wenn die beschriebene Feier sich nur im Rahmen der allgemein verbreiteten Sitten hält und keine besonders auffallenden Beziehungen zu dem Geheimkultwesen der Alten aufweist. Dieser Hauptteil unserer Liste verlangte als Ergänzung einen Hinweis auf die wichtigeren Arbeiten über Totemismus, Mutterrecht, Mondmythologie und -symbolik, Magie, alles Dinge, die auf die geschichtliche Abwandlung des Weihewesens den größten Einfluß ausgeübt haben. An dritter Stelle waren

Berichte über Feiern zur Aufnahme in Altersklassen und Männerbünde aufzunehmen; deren Ritual ist ja vielfach unter Anlehnung an die Bräuche der Stammesweihen ausgebildet worden. Das gleiche gilt in etwa von der Einführung in den Stand des Zauberers. An fünfter Stelle reihen wir ein die Arbeiten, die das religionsgeschichtliche Problem der Entstehung der antiken Mysterien unmittelbar behandeln, wenn auch nur in Unterordnung unter eine verwandte Frage der Vorgeschichte des in Betracht kommenden Wohnraumes oder der in Frage stehenden Völker. Innerhalb der so sich ergebenden Gruppen wurde nach dem geographischen Prinzip geordnet; Zahlen von Band und Jahr, die absolut stehen, beziehen sich auf die Zeitschrift „Anthropos“; andere Veröffentlichungen waren, dem Zweck der Arbeit entsprechend, nur spärlich anzuziehen, etwa als Belegorte für Mysterienbeziehungen. Auf diese wird ja in den völkerkundlichen Arbeiten, die wir anführen, durchaus nicht immer hingewiesen. Wenn unsere kleine Zusammenstellung irgendeinen Originalwert beansprucht, so kann es eben nur der sein, auf obwaltende Beziehungen gerade da aufmerksam zu machen, wo sie von den Berichterstattern über die ethnologischen Vorkommnisse nicht vermerkt sind, was in recht vielen Fällen der Fall ist. Wir glauben, daß unsere Stoffsammlung durch den von der Schriftleitung des „Anthropos“ angekündigten Generalindex ihren Wert nicht ganz einbüßen wird¹.

Vielleicht ist dem einen oder anderen Leser, der in erster Linie theologisches oder altertumskundliches Interesse an den Fragepunkten nimmt, erwünscht, wenigstens für jene Problemgruppe, auf die sich die Mehrzahl der Aufsätze bezieht, eine ergänzende Zusammenstellung wichtiger ethnologischer Spezialliteratur geboten zu sehen. Da vor allem die Initiationen als die prähistorischen und ethnologischen Vorstufen bzw. Seitenstufen der antiken Mysterien in Betracht kommen, so enthalten unter anderem die bereits erschienenen vier Bände von W. SCHMIDT: Ursprung der Gottesidee, reiches Material (hier sind die Initiationen der Urstufe ausführlich geschildert für Australien, Amerika — und teilweise Asien —, Afrika). Ferner hat BARBARA RENZ in der von ihr besorgten Neuauflage des Buches von H. PLOSS, Das Kind (Leipzig, I, 1911; II, 1912), manche einschlägige Aufsätze der Jahrgänge des „Anthropos“ (vor 1912) eingearbeitet. Als Materialsammlung kommen ferner in erster Linie in Frage J. G. FRAZER, The Golden Bough, A Study in Magic and Religion, im besonderen Part IV., Adonis Attis Osiris, London 1907². Die Zielsetzung des Autors ist auf die Befreiung der alten Mysterien aus ihrer Vereinzelung und auf ihre Einbeziehung in den allgemeinen Rahmen der Völkerkunde und des Folklore gerichtet und setzt in seiner starken Hervorhebung der agrarischen Gebräuche die Forschungsweise von W. MANNHARDT fort; vgl. MARTIN P. NILSON bei GERCKE-NORDEN, Einleitung in die Altertumswissenschaft², 276. Das große Werk von R. BRIFFAULT, The Mothers, A Study of the Origins of Sentiments and Institutions, Vol. 1—3, London 1927, verknüpft unter Beiseitelassung aller Hemmungen, die zeitliche und räumliche Entfernung und vor allem Zugehörigkeit zu verschiedenen Kulturkreisen gebieten, antike und rezente Tatsachen im Sinne BACHOFEN's. Unter einseitiger Blickrichtung steht auch die ältere Stoffsammlung von K. H. E. JONG, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung, Leiden 1909. Nach einer kurzen Darstellung der Mysterienvorgänge in Eleusis und Samothrake sowie der Isis- und Mithrasriten versucht der Verf. eine Erklärung des

¹ Die Sichtung des weitschichtigen Materials geschah in Gemeinschaft mit G. A. LUTTERBECK, S. J., den für die Sammlung auch A. LILLIG, S. J., unterstützte.

² Die Einseitigkeit des Werkes ist allgemein zugegeben; vgl. unter anderem L. DEUBNER, Arch. f. Religionswiss., 20 (1920/1921), 439.

Mysterienerlebnisses, dessen einzelne Momente er an Hand des bekannten Apuleiustextes aus der Isisweihe „*Accessi confinium mortis...*“ (Metam. XI, 23) durchgeht. Unter Zuhilfenahme experimenteller Psychologie und Psychiatrie sowie unter Berücksichtigung vieler ethnologischer Parallelen aus Australien, China, Afrika und von den Indianern Nordamerikas führt er das Erlebnis bei der Mysterienweihe zur Hauptsache auf magische Beeinflussung zurück. Eine entscheidende Bedeutung kommt nach ihm dem ekstatischen Zustande des Mysten zu. Die zur Erläuterung der eleusinischen Weihehandlung angezogenen völkerkundlichen Tatsachen findet man zum großen Teil zusammengestellt und mit etwas zu engem Blick gewürdigt bei P. FOUCART, Eleusis (Paris 1914), Kap. XVIII. Zu den größeren Sonderwerken über das Mysterienwesen des Altertums, die den ethnologischen und vorgeschichtlichen Zusammenhängen nicht aus dem Wege gehen, gehört auch das Buch von A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*², Paris 1930. Doch erscheinen hier die einschlägigen Tatsachen vielfach in der einseitigen Auswahl und aprioristischen Einordnung in den Gesamt Ablauf der Religionsgeschichte, in der die einer kulturhistorisch gerichteten Forschungsweise fernstehenden Ethnologen und Religionshistoriker sie dem Verf. darboten, der sich in diesem seinem Werk gleich zu Eingang (S. 9 f.) als Anhänger einer überholten magistischen Religionserklärung bekennt. Zur Gesamtwürdigung dieses Buches vgl. jetzt M. J. LAGRANGE, *M. LOISY et le modernisme*, Juvisy 1932, 200—217.

Die thematischen Gesichtspunkte, unter denen die zahlreichen „Anthropos“-Artikel über die eigentlichen Initiationen für uns Interesse bieten, dürften der Hauptsache nach die folgenden sein. Die Initiation besagt Aufnahme in den Stamm, manchmal sogar Aufnahme in die Menschheit schlechthin. Die Verleihung der vollen sozialen Rechte und Übergabe der Stammesgeheimnisse an den Weihling bedeutet für diesen eine völlige Änderung seiner Lage. Sie bedingt die reich ausgestaltete Symbolik der Erneuerung (Wiedergeburt), die sich etwa wie folgt gliedern läßt: 1. Vorbereitende Riten: Waschungen, Besprengungen, Bäder, Salbungen. 2. Bemalung mit (oft roter) Farbe, Neukleidung, Haarschur, Neubenennung. 3. Versuch einer noch mehr sinnfälligen Veranschaulichung der Neugeburt durch bestimmte Art des Aufenthalts u. dgl. 4. Auf der Grenze der Erneuerungssymbolik steht die vielfach übliche Darstellung sexueller Dinge; sie erfolgt manchmal aus dem Bestreben einer einfachen Aufklärung, manchmal mit Nebenzweck des Wachstumszaubers. 5. Letzterer Zweck gesellt sich auch sichtlich zu manchen Zeremonien jener umfangreichen Gruppe, die man als Mutproben zusammenfassen kann; öfters werden sie in Form eines Gottesurteiles oder Ordals vorgenommen. 6. Mit den Mutproben stehen in enger Beziehung asketische Vorschriften, Enthaltung von Speise und Trank oder auch vom Geschlechtsverkehr. 7. Zur Phänomenologie der Initiationen gehört dann ferner ein gewisser Vorrat von äußeren Mitteln zur Erregung einer religiösen, manchmal exaltierten Stimmung. Es sind das Mittel, deren Gebrauch zum Teil aber auch rein weltliche Feiern zu begleiten pflegt: Musik, Tanz, Maskenwesen, Rauschtränke. Einige von diesen Dingen, wie Tanz und Masken, gehören auch zu dem eisernen Bestand des Zauber- und Geheimwesens. 8. Endlich ist stehender Brauch das Schweigen, die Geheimhaltung, in deren Dienst manchmal eine bestimmte Geheimsprache gestellt wird³.

³ Wenn es auch wahr ist, daß die Geheimhaltung an sich uns noch nichts sagt über den Wesenskern einer Mysterienreligion, so ist sie doch als Mittel für die traditions-

Daß die hervorragenderen Bestandteile dieser Formensprache der Stammesweihen in antiken Mysterien vorkommen, ist gesicherte Tatsache, vgl. dazu C. CLEMEN, *Zum Ursprung der griechischen Mysterien*, 18/19 (1923/1924), 431—446; für einen Teil der aufgezählten Einzelbräuche ist es indes strittig oder auch ganz unwahrscheinlich, daß sie als Originalgut eines antiken Mysterienkultes anzusehen sind. Das gilt besonders vom Wort und Begriff „Wiedergeburt“ in dem vom Christentum noch nicht berührten eleusinischen Kult⁴. Aber gerade bei solch strittigen Motiven ist der bloße Nachweis einer häufigen Wiederkehr im Inventar der religiösen Symbolik der außerhalb des Einflusses der Antike stehenden Menschheit geeignet, die Hitze der Diskussion abzukühlen, weil so von vornherein eine einseitige Herleitung des entsprechenden Symbols bzw. Terminus im Christentum aus der gleichzeitigen religiösen Formensprache der Umwelt an Wahrscheinlichkeit einbüßt.

2. Materialien über Initiationen.

Als Hauptgebiete für die Erforschung der Initiationen bei Naturvölkern kommen in Frage Afrika und die Südsee, ferner noch die Indianer Amerikas.

Für Südafrika faßte L. WALK die Forschungsergebnisse zusammen in seiner Arbeit: *Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme*, 23 (1928), 861—966. Als bemerkenswert heben wir hervor das Vorkommen der Fingerverstümmelung bei der Buschmann-Initiation, weil dieser Brauch aus europäischer Steinzeit belegt ist; er stellt eine der auffallenden Kongruenzen der Buschmann-Kultur mit europäischen steinzeitlichen Vorkommnissen dar, die in ihrer Gesamtheit nach F. KERN und O. MENGHIN als ein Ursprungsherd der antiken Vitalmysterienreligion anzusehen sind. Wahrscheinlich hat die Übung eschatologischen Sinn (Finger ist Ausweis fürs Jenseits). Bei den Kaffern sticht die mehrfache Symbolik der weißen Farbe in die Augen (vgl. Sabaziosmysterien in Athen laut DEMOSTHENES, *De cor.* 260), und zwar mehr zu Beginn der Feier, offenbar als Symbol des dem Untergang geweihten Alten. Beim Schluß der Weihehandlung wird das Neuwerden nach Abwaschen der weißen Bemalung durch Salbung mit Fett und rotem Ocker sowie durch Neueinkleidung versinnbildet (vgl. auch die Arbeit von A. SCHWEIGER: *Der Ritus der Beschneidung unter den ama Xosa und ama Fingo in der Kaffraria, Südafrika*, 9 [1914], 53—65). Bei den Zulus

sichere Erhaltung eines solchen Kultes von großer geschichtlicher Tragweite gewesen. „...l'élément secret du culte, qui participe de l'initiation et partant aussi du mystère ou du symbole, constitue non seulement le moment le plus conservateur dans l'histoire des religions à travers le temps, mais aussi celui qui est le moins variable dans l'espace, c'est-à-dire d'un culte à l'autre.“ C. HENTZE, *Mythes et symboles lunaires*, Anvers 1932, 53.

⁴ Das häufige Rückgreifen auf dieses Begriffswort zur Kennzeichnung des Wesens der altgriechischen Mysterien und der eleusinischen im besonderen, das in der bahnbrechenden Arbeit von F. KERN, *Die Welt, worin die Griechen traten* (24 [1929], 167—219; 25 [1930], 195—207, 793—799), auffällt, ist insofern mißverständlich, als es den Anschein einer entsprechend breiten Unterlage im antiken Sprachgebrauch erwecken könnte, die tatsächlich fehlt.

bezieht sich das Speiseverbot auf Milchspeisen; die Waschung im Medizinwasser bezweckt nicht nur rituelle Reinigung, sondern auch Erhöhung der männlichen Kraft. Bei den Betschuanen werden die Kandidaten einer Kritik ihres bisherigen sittlichen Verhaltens unterworfen; die Züchtigung im Männerhaus dürfte also nicht bloß Wachstumszauber sein. Es begegnen auch echte Mutproben, ferner Tänze mit phallischem Ritus, die Anwendung der gleichen Symbole des neuen Lebens wie bei den Kaffern. Unter den Sutos begegnet uns die Vorschrift der geschlechtlichen Enthaltung für die Männer, welche die Initiationsbeschneidung vornehmen, ein Pflichtbrauch, der für die Südsee wohl allgemein ist. Die Mondsymbolik ist in die Feier verwoben, und zwar in mehrfacher Weise. Eine Geheimsprache, Peitschung, Geißelung, Maskentanz finden Verwendung. Bei den Tonga treten die gleichen Elemente in leiser Abwandlung auf. Die Asena vollziehen die Stammesweihe in sechs bis sieben Stufen, der einzige Fall dieser Art in Südafrika; es scheint Abhängigkeit von den Geheimbünden in Westafrika vorzuliegen, wo mehrfache Abstufung ja natürlich ist. Die Bawenda verwenden geheimnisvolle Holzfiguren, z. B. Krokodile, vielleicht von phallischer oder auch ahnensymbolischer Bedeutung. Zum Verständnis des religiösen Mutterbodens, in dem die von WALK behandelten Stammesweihen wurzeln, dürfte mit Nutzen herangezogen werden die Abhandlung von P. SCHEBESTA, *Die religiösen Anschauungen Südafrikas*, 18/19 (1923/1924), 114—124. Bei den Buschmännern hat das Höchste Wesen, das im übrigen alle Züge des Hochgottes der Grundkultur aufweist, eine Frau, deren Abstammung nur die Initiierten kennen. Bei den Hottentotten ist ein Mondkult ausgeprägt in Gestalt eines Dualismus: der Hellmond ist das gute und der Dunkelmond das böse Prinzip. Unmittelbar bedeutsam für unsere Fragestellung ist die Tatsache, daß die Urgeschichte mit diesem Monddualismus verknüpft und so mythologisiert wurde. Der eigene Urahn wurde zum Hellmond, der Gott der Bergdama, ihrer Feinde, zum Dunkelmond. Das erinnert auffällig an ägyptische Mythen, die in die alten Osirismysterien stark hineinspielen, für die hellenistischen Isismysterien wenigstens als mythologischer Hintergrund. Die Arbeit von M. DROUREGA, *Initiation of a girl in the Acenga Tribe, Katondwe Mission, Luengwa District, Northern Rhodesia*, 22 (1927), 620/621, erwähnt in der Schilderung der Mädcheninitiation u. a. ein Analogon zu dem für die antiken Mysterien so wichtigen Berührungsmotiv. Berührt werden verschiedene Tiermodelle. Für einen totemistischen Stamm Nordtransvaals gibt A. A. JAKES, *Notes on the Lemba Tribe*, 26 (1931), 245—251, eine Charakteristik der Beschneidung von Knaben und Mädchen. Madagaskar behandeln folgende Arbeiten: PAUL CAMBOUÉ, *Les dix premiers ans de l'Enfance chez les Malgaches. Circoncision, nom, éducation*, 4 (1909), 375—386. (Die typische Einleitungszeremonie der Reinigung geschieht hier durch „Bitterwasser“; sie macht hier fast den Eindruck eines Ordals; außerdem kommt noch ein aus einem bestimmten Quell geschöpftes „Heiliges Wasser“ zur Verwendung. Die Fruchtbarkeitssymbolik des Rindes äußert sich in mehreren Gebräuchen. Honig spielt eine Rolle als krafttragendes Element. Die erwarteten Güter scheinen sich stark auf das Diesseits zu beschränken. Die Beschneidung ist mit der charakteristischen neuen Namen-

gebung verbunden; der allgemeine Hintergrund, auf dem diese Gebräuche sich abzeichnen, ist vom gleichen Verfasser in *Notes sur quelques mœurs et coutumes malgaches*, 2 [1907], 981—989, geboten. Vgl. ferner über Geist und Art der Jugenderziehung denselben, 10/11 [1915/1916], 844—860.) Eine Erweiterung bieten SOURY-LAVERGNE und DE LA DEVÈZE, in *La Fête de Circoncision en Imerina (Madagascar): autrefois et aujourd'hui*, 7 (1912), 336—371, 627—633, 797. (Die eigenartige soziale Differenzierung der Weihe, verschieden für königliche Familie, Adel, Volk, ist offenbar verhältnismäßig jung⁵. Die Forderung, daß ein bei der Feier verwendetes Rind runde weiße Flecken aufweisen muß, weist anscheinend auf eine Mondbeziehung. Die geschichtliche Entwicklung wird durch wertvolle Texte beleuchtet.) Wie sehr die Mentalität der Zentralmadagassen von der Mond- und Fruchtbarkeitsideologie durchtränkt ist, zeigen dieselben Verfasser in den beiden Arbeiten: *La Fête nationale du Fandroana en Imerina*, 8 (1913), 306—324, 779—800, und: *Destinées et astrologues en Imerina*, 12/13 (1917/1918), 395—418, 818—851; 16/17 (1921/1922), 890—912. Der Vollständigkeit halber seien noch erwähnt die Arbeiten von H. DUBOIS, *Le Sambatra ou la circoncision chez les Antambahoaka*, 22 (1927), 747—764, und: *L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches*, 24 (1929), 281—311.

Aus Ostafrika zeichnet F. BUGEAU, *La Circoncision au Kikuyu*, 6 (1911), 616—627. (Außer den uns bereits vertrauten Reihen symbolischer Handlungen sind zu erwähnen eine Wallfahrt zu einem heiligen Baum, dem Symbol der Fruchtbarkeit, die Übernahme der allgemeinen Patenschaft der Weihlinge durch einen Alten, und eine vom Verfasser selbst als symbolische Darstellung der Neugeburt gedeutete Zeremonie. Gegen Schluß der Feier begeben sich alle Initianden in das Haus des Leiters der Feier, des „Vaters“ [vgl. den obersten Grad der mithrischen Weihestufen]; dort wird von diesem und seiner Frau in kraß realistischen Handlungen der Generationsakt vorgestellt. Die angegebene Weise, die nicht aktive Beteiligung der Initianden, hebt die Annäherung an Eleusis, die man vermuten könnte, auf⁶. Eine Ergänzung gibt P. CAYZAC, *La Religion des Kikuyu*, 5 [1910], 309—319, wo auch die Reifefeier schon gestreift wird.) Aus Portugiesisch-Ostafrika

⁵ Die Pubertätsfeier einer Häuptlingstochter von den Marshallinseln beschreibt A. ERDLAND in seiner Arbeit: *Die Stellung der Frau in den Häuptlingsfamilien der Marshallinseln*, 4 (1909), 106—112, die eine Kultur kennzeichnet, die eine deutliche Mischung von Matriarchat und Patriarchat darstellt.

⁶ Verfasser berichtet auch das Schlachten eines Bockes, von dem die Initianden essen. Wir halten den Brauch für erwähnenswert eben darum, weil keinerlei Beziehung zur Vorstellung des Gottessens obwaltet. Zu dieser gegenwärtig (vgl. A. ANWANDER, *Z. f. d. kath. Religionsunterr.*, 9 [1932], 229) viel erörterten Frage ist der Hinweis von „Anthropos“, 5 (1910), 1166, auf CAPITAN, Menschenopfer und rituelle Anthropophagie im alten Amerika, *Rev. d'Anthr.*, 1910, 170, von Wert. (Speisekuchen aus dem Blut geopferter Kinder erhielten die Form einer Götterstatue. Diese wurde wiederum durch einen Pfeil getötet, also wohl lebendig gedacht, und das Herz wie das eines Menschenopfers herausgenommen.) Zum Zerstückelungsmotiv, über dessen Verknüpfung mit dem fraglichen Ritus des „Gottessens“ wir hier nichts aussagen wollen, vgl. E. BENINGER, *Die Leichenzerstückelung als vor- und frühgeschichtliche Bestattungssitte*, 26 (1931), 769—781.

berichtet M. SCHULIEN über die Initiationszeremonien der Mädchen bei den Atxuabo, 18/19 (1923/1924), 69—103. (Es handelt sich um eine stufenweise Unterweisung der Mädchen in alle Obliegenheiten des physischen Muttertums in der realistischen Weise, wie dies bei Naturvölkern erwartet werden darf, jedoch ohne sexuelle Ausschweifungen. Haarschur, Waschung, Namengebung finden sich, und insofern jedenfalls die Elemente der Symbolik einer Neuheit des Lebens, jedoch wie der Verfasser ausdrücklich bemerkt, ohne „Tötungs- und Wiedergeburtssitten“. Der Tanz [„Betanzung“] erscheint als Fruchtbarkeitszauber auf jeder Stufe.) Wegen des geographischen Zusammenhangs sei hier eingereiht die kurze Notiz von H. A. JUNOD, *Sexual rites of purification among the Thonga of Lourenço Marques*, 7 (1912), 499—500. Der Aufsatz von E. MEYER, *Le „Kirengo“ des Wachaga, peuplade bantoue du Kilimanjaro*, 12/13 (1917/1918), 187—205, weist den eigenartigen Fall nach, daß der belehrende Teil der Initiation, die Einführung in das geistige Sondergut des Stammes, von der Hauptfeier, offenbar wegen seiner besonderen Bedeutung, getrennt ist (als mnemotechnische Hilfe dient der *Kirengo*, ein Stab, nach dem dann auch der Kanon der Gebräuche und die Feier selbst benannt wird).

Über Initiationen im Kongogebiet berichten zwei flämische Arbeiten: A. DELILLE, *Besnijdenis bij de Aluunda's in de streek ten Zuiden van Belgisch-Kongo (grensstreek Belgisch-Kongo-Angola)*, 25 (1930), 851—858, und P. SERVATIUS, *De besnijdenis bij de Bene-Nsamba*, 27 (1932), 525—542. Die Feier, in deren Mittelpunkt die Beschneidung steht, vollzieht sich bei dem letzteren Nordstamm vielfach ähnlich wie bei dem erstgenannten Südstamm. Die Einleitung bilden beiderseits Maskentänze. Eine Symbolik der weißen Zier der Masken, die DELILLE hervorhebt, dürfte angenommen werden, da mit der gleichen Farbe auch Geisterstöcke bestrichen und die Farbe auch über die Knaben geblasen wird; über ihren Sinn ist schon geredet. Die Wahl des Beschneidungsortes, in beiden Fällen der Busch, ist wohl in erster Linie durch die Absicht der Geheimhaltung vor Frauen und Kindern bestimmt. Als Namen für den Platz wird für den zweiten Stamm gegeben „Platz der Hyänen“. So heißen die Helfer, die die Lider weiß und rot bemalen, häufig Masken tragen, während einer sich in Felle kleidet. Beachtenswert ist hier die besondere, ja eigens errichtete Wohnung des Beschneiders im Dorf, ferner das Gebot, dem alle Beamten und Eltern für die Zeit der Feier unterworfen sind, sich des Geschlechtsverkehrs zu enthalten. Unter den Enthaltungsvorschriften für die Initianden ist das des Verbots des Anblicks einer Frau aus der Art der Feier und erzieherischer Absicht wohl verständlich. Bei beiden Stämmen verrät eine auffallende Zahl von Einzelbräuchen Sonnen- (oder doch Astral-)symbolik: Die rote Farbe der Beschneidenden, das aufgerichtete Tor⁷, Begrüßung und Verabschiedung der aufgehenden oder unter-

⁷ Die astrale Bedeutung des Tormotivs, das von Kreta, wo es beherrschend hervortritt, nach dem griechischen Festland in die nähere Vorwelt der Mysterien, die mykenische Kultur, eindrang, hat D. KREICHGAUER, *Die Klapptore am Rande der Erde in der alt-mexikanischen Mythologie und einige Beziehungen zur Alten Welt*, 12/13 (1917/1918), 272—312, klargestellt.

gehenden Sonne. Für den Schluß der Feier ist bei dem Südstamm beachtenswert das Tragen einer eigenen Tanzkleidung der Initianden, die nach Gebrauch ins Flußbett geworfen wird. Im zweiten Fall das Auftreten der Ahnenmaske, die alle Eingeweihten anlegen dürfen. In seinem Bericht über die Expedition zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen, 22 (1927), 530—549, kennzeichnet P. SCHUMACHER kurz die Pubertätsfeiern und Initiationen dieses Urvolkes.

Über westafrikanische Weihen unterrichtet unter anderen auch wenigstens beiläufig F. DANIEL, *Études sur les Soninkés ou Sarakolés*, 5 (1910), 27—49. Die Beschneidung ist bei diesem mohammedanischen Stamm selbstverständlich. Der gleiche Ritus innerhalb einer Reifefeier wird berichtet von F. WOLF, *Beitrag zur Ethnographie der Fö-Neger in Togo*, 7 (1912), 81—94, 296—308. Innerhalb einer kultur- und religionsgeschichtlichen Gesamtdarstellung der Mossi im Westsudan, deren totemistisch beeinflusste Religion Menschenopfer (Magie, Regenzauber) kennt, erwähnt bei Behandlung des Familienlebens auch die Beschneidung: E. MANGIN, *Les Mossi*, 9 (1914), 98—124, 477—493, 705—736; 10/11 (1915/1916), 187—217, 323—331. A. WITTE zeichnet in den Beiträgen zur Ethnographie von Togo, 14/15 (1919/1920), 981—1001, die Pubertätsfeiern für beide Geschlechter; die übliche sittliche Belehrung über Treue und Gehorsam wird hier an zwei Erzählungen angeknüpft. In der Reifefeier der Mädchen begegnen Fruchtbarkeitszauber, zur Abwechslung auch einmal eine Mastkur; auch die rote Farbe findet sich wieder. Religiöse und kulturelle Erweiterungen bzw. Schlüssel zum tieferen Verständnis des Sonderausschnittes, den wir beachten, ergeben die Arbeiten von F. MÜLLER, *Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen*, 1 (1906), 509—520; 2 (1917), 201—210; 3 (1908), 272—279 (unter anderem weiße und rote Farbe für Abzeichen schlechthin belegt), und E. BREITKOPF, *Die Verehrung des Ahnenstuhles in Togo*, 16/17 (1921/1922), 526—529. Die Arbeit von J. M. CESTON, *Le „Gree-Gree-Bush“*, 6 (1911), 729—755, gewährt uns den Einblick in die Initiation der Jugend beiderlei Geschlechts bei den Golah-Negern von Liberia. Die Feier offenbart den Noviziatscharakter durch Maßnahmen zur Einführung der Knaben und Mädchen in die besonderen, sie im Stamm erwartenden Arbeiten. Der Aufwand von Zeit und Raum für die Initianden ist außergewöhnlich groß. Entsprechend steht auf der Verletzung der Geheimhaltung, zu der die beiden Geschlechter vor einander verpflichtet sind, die Sanktion der Todesstrafe. Der Leiter der Knabenweihe tritt auf als Geist und trägt Maske und Kleid von schwarzer Farbe; entsprechend erscheint auch die Leiterin der Mädchenweihe. Beide Geschlechter müssen sich der Beschneidung unterwerfen. Die gewaltsame Entführung dessen, der sich nicht freiwillig stellen will, wird durch die Wendung ausgedrückt: „Er wird vom Geist gegessen.“ DAIGRE zeichnet in der Arbeit: *Les Bandas de l'Oubangui-Chari*, 26 (1931), 647—695; 27 (1932), 153—181, Beschneidungsfeiern, bei denen sich Zahnverstümmelung findet.

In der umfangreichen Arbeit: *The Great Déné-Race (Nordamerika)* von A. G. MORICE werden im 16. Kapitel (5 [1910], 969 ff.) die Pubertäts-

riten beschrieben; der Verfasser sieht Ähnlichkeiten zum Judentum hin. Stark ausgeprägtes Gefühl für rituelle Unreinheit und vielleicht damit zusammenhängend enge Abschließung der Mädchen werden festgestellt. Für Alaska belegt Reifefeiern J. JETTE, *On the superstitions of the Ten'a Indians*, 6 (1911), 699—704.

Von indischen Naturvölkern liegt vor die Abhandlung von F. DAHMEN, *The Paliyans, a Hill-Tribe of Palni Hills*, 3 (1908), 19—31, die unter anderem Reiferiten für Mädchen beschreibt.

Die Reihe der Arbeiten über Initiationen in den pazifischen Kulturkreisen eröffnet W. SCHMIDT selbst in seiner Arbeit über Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner (Deutsch-Neuguinea), nach den Mitteilungen des Karesau-Insulaners BONIFAZ-TAMATAI PRITAK, 2 (1907), 1029—1056; kurz zusammengefaßt bei PLOSS-RENN, *Das Kind*, II (Leipzig 1912), 197—201. Die Beschneidungshütte stellt den „Bauch des Geistes“ dar, in den die Knaben eintreten und aus dem sie nach der Beschneidung wieder hervorgehen. Nicht unangebracht scheint die Bemerkung von B. RENZ dazu: „Der kulturell sonst viel höher stehende Hindu versinnbildet Wiedergeburt, indem er sich in eine künstlich hergestellte Kuh einschließen läßt.“ Als Krönung einer Maske erscheint das Fischsymbol, eine der vielen Beziehungen zu Fruchtbarkeit und Mond, deren Untrennbarkeit soeben C. HENTZE in dem bereits angezogenen Buche: „*Mythes et symboles lunaires*“ gerade auch aus dem pazifischen Gebiet belegt. Die besondere Bedeutung des Fischsymbols erhellt aus dem lebenslänglichen Verbot des Fischgenusses außerhalb des Geisterhauses für alle Initiierten⁸. Auch hier findet sich außer den fast überall auftretenden Mutproben die symbolische Verwendung der roten Farbe sowie ein Durchschreiten von Lanzentoren. Die Idee des Lebensbaumes und der mit dieser Vorstellung verknüpfte Sympathiezauber tritt in mehreren Riten hervor. Die Karesau nennen sich selbst Blätter vom Baum *parai*, der sich durch seine schönen Blätter auszeichnet. Es zeigt sich eine eigentümliche Mischung von Urtümlichkeit (Absingen der gesamten „Nationalliteratur“) und starken Verfallserscheinungen.

Manche Ähnlichkeit mit dieser Karesau-Initiation weist die Jünglingsweihe der Nor-Papua (Neuguinea) auf, über die uns J. SCHMIDT in der Arbeit: *Die Ethnographie der Nor-Papua*, 18/19 (1923/1924), 700—732; 21 (1926), 38—71, unterrichtet. Drei Stufen oder Einkleidungen, deren erste zugleich Aufnahme in den Bragkult darstellt. Beginn und Ende der Feier heißen „vom Geiste gegessen“ und „ausgespien werden“; vgl. oben die Arbeit von CESTON über die Golah-Neger. Wiederholt Bemalung mit roter Farbe. Durch-

⁸ Den fruchtbarkeitszauberischen Hintergrund des Fischsymbols und die damit zusammenhängende Auffassung vom Fisch als dem gemeinsamen Vater und der gemeinsamen Mutter der Menschen für die alten Hochkulturen hat F. J. DÖLGER klargestellt, auf den sich C. HENTZE des öfteren (z. B. Anm. 14) beruft. Für moderne Naturreligionen vgl. H. KUNKE, *Der Fisch als Fruchtbarkeitssymbol bei den Waldindianern Südamerikas*, 7 (1912), 206—229, und C. TASTEVIN, *Le poisson symbole de fécondité ou de fertilité chez les Indiens de l'Amérique du Sud. Reflexions sur un article de M. KUNKE*, 9 (1914), 405—417.

schreiten von Lanzentoren, zauberische Verwendung verschiedener Pflanzen. Die verfallene Moral zeigt sich in sexuellen Ausschreitungen der Leiter die ganze Reihe der Einführungen hindurch; beim Ausgang der dritten Stufe beteiligen sich auch die Kandidaten in wüstem Orgasmus. Die Mädchenweihe zieht auch in ihren symbolischen Ausdrucksformen (wie der neuen Bekleidung) die Verwandten in Mitleidenschaft.

Dieselben drei Stufen finden sich bei den Monumbo-Papua (Neuguinea) laut des Berichtes von F. VORMANN, Die Initiationsfeiern der Jünglinge und Mädchen bei den Monumbo-Papua, 10/11 (1915/1916), 159—179. (Wiedergabe eines Berichtes in der Ursprache mit Interlinearübersetzung.) Die Mischung gesunder, altertümlicher Riten mit hinzugetretenen Degenerationserscheinungen ist wieder sehr deutlich. Die, wie wir jetzt schon sagen können, menscheitsweite Symbolik der roten Farbe, die wachstumzauberisch gedachte Prügelprobe, Salbungen, Tänze, Unterricht in sexuellen Dingen und Stammesobliegenheiten, Abschließung erscheinen schon auf der ersten Stufe. Auf der zweiten Tadel wegen allfälliger sittlicher Verfehlungen, Zuweisung der künftigen Frau, zeremonielles Bad während einer ganzen Nacht, wobei am Ufer jener Akt, der in Eleusis nach vielen Forschern auf Grund patristischer Aussagen zwischen Hierophant und Priesterin sich abspielte, ebenfalls vollzogen wird, und zwar von einem Paar älterer Leute. Die Beeinflussung des Stammes durch die Ideologie der Mondmythen zeigt sich mehrfach in der Art der Mädcheninitiation, u. a. schon in der Wendung „Der Mond schlägt das Mädchen“ für die erste Menstruation, die den Zeitpunkt für die Feier bestimmt, vor allem aber darin, daß die Eingeweihte beim Gange zum Haus des ihr bestimmten Mannes den sonst nicht gebräuchlichen Bogen in der einen und ein Türmodell mit gebratenen Fischen in der anderen Hand trägt. Als Ergänzung seien angegeben die Arbeiten desselben Verfassers: Zur Psychologie, Religion und Geschichte der Monumbo-Papua, 5 (1910), 407—418, und: Tänze und Tanzfestlichkeiten der Monumbo-Papua, 6 (1911), 410—427.

Eine genaue Beschreibung eines Grades einer mehrstufigen Knabenweihe gibt H. MEYER in einem Kapitel seiner umfangreichen Arbeit, Wunekau oder Sonnenverehrung in Neuguinea 27 (1932), 423—455; 819—854; 28 (1933), 27—53. Der Laléograd der Knabenweihe, um den es sich handelt (beschrieben 27 [1932], 444—446), steht in Beziehung zu *Pakúk*, einer Gestalt, die einen Kulturbringer bedeutet; das Wort wird auch für eine bestimmte Höhle und die dort angetroffene rote Farbe verwendet. Die Rolle des *Pakúk* bei dem der Vorbereitung auf die Ehe dienenden Weihegrad hat offenbare Beziehung zu dem erotischen Einschlag der *Pakúk*-Sage (a. a. O., 443).

In vieler Beziehung ähnelt überhaupt diese im Gebiet der Wunekau-Verehrung, die besonders im Aitapedistrikt auf Neuguinea heimisch ist, übliche Knabenweihe der von W. SCHMIDT beschriebenen Karesauinitiation, von der sie vielleicht sogar beeinflußt ist (MEYER, 27 [1932], 425): Mehrstufigkeit, Vollzug im Geisterhaus (*Parak*), Verwendung der *Parak*-Flöte, deren Symbolik sexuell ist, Enthaltungen, wiederholte sexuelle Operation („eine Art Beschneidung“), Verwendung des Blutes zu Liebeszauber, auf den nach Auffassung des Berichterstatters auch die rote Färbung der Weihlinge hingeordnet

ist; diese heißen *Lalæ-pós* nach den weißen Vogelfedern, die sie sich nach Beendigung der Feier an den Kopf stecken.

Bei den Bucaneer-Insulanern (Nordwest-Australien) begegnet uns, den Bemerkungen von W. H. BIRD, 6 (1911), 174—178, zufolge in der Knabeninitiation das Ausschlagen zweier Zähne (vgl. oben, S. 766), das Schwarzmalen der Knaben, Beschneidung und Verstümmelung. Eine Beschneidungsfeier von Südwest-Sumba (Niederl.-Indien) beschreibt M. CANISIUS, 14/15 (1919/1920), 1135—1137. Bemerkenswert ist vielleicht, daß als der normale Ort eine Grotte außerhalb des Dorfes gilt, für die als Ersatz eine eigens gebaute Hütte eintreten kann.

3. Materialien über Mutterrecht, Totemismus, Mond, Magie.

An sich dient zur Aufklärung des Entwicklungsganges der Stammesweisen auch jenes umfangreiche Material, das im „Anthropos“ über Mutterrecht, Totemismus, Mond und Mondsymbole, Magie, insbesondere Regen- und Fruchtbarkeitszauber, angesammelt ist. Die beiden ersten Begriffe bezeichnen in großen Umrissen jene die Urstufe ablösenden Kulturen, die für das Initiationswesen neue Umweltsverhältnisse und damit tiefgreifende Änderungen schufen. Manche Zentralgottheiten, gerade auch antiker Mysterien, wurzeln in mutterrechtlicher Kultur, wie *Demeter* (vgl. die Ausführungen von F. KERN). Wie sich aber Totemismus und Mutterrecht im alten Europa mischen, beleuchten des näheren die Arbeiten von MARIE PANKRITIUS, Aus mutterrechtlicher Zeit: Blaubart, 25 (1930), 879—909, Rotkäppchen, 27 (1932), 743—778, und Europäischer Totemismus, 12/13 (1917/1918), 338—350. In der ersten Arbeit führt die Verfasserin die vornehmste Erscheinungsweise der Gestalt des göttlichen Kindes, nämlich den kretischen *Zeus*, die Jüngstgeburt der *Rhea*, auf mutterrechtliche Umwelt zurück; in dieser führte ferner nach der Auffassung von M. PANKRITIUS die schauspielerische Darstellung des Mythos vom zerstückelten Mond zum Opfer und Zerreißen eines Menschen (die Analogie mit dem orphischen *Dionysos-Zagreus* liegt nahe⁹). Das in der obengenannten *Zeus*-Sage charakteristische (vgl. M. P. NILSSON, Minoan-Mycenaean Religion, 465 ff.) Motiv der Aufziehung durch Tiere ist nach der letzten der obengenannten Arbeiten totemistisch. Im Rahmen der durch zehn Jahre sich hinziehenden Forscheraussprache über das Problem des Totemismus behandelt W. WUNDT in seinem Aufsatz, Totemismus und Stammesorganisation in Australien, 9 (1914), 299—325, die besondere Gestalt, die die Stammesweihe mit *Circumcisio* und *Subincisio* im Totemismus annimmt; letztere gehört zum Ritus der hier alljährlich erneuten Männerweihe. Der Totemismus ist der eigentliche Nährboden der Speiseverbote und entwickelt im Zusammenhang mit dem Tiertotem, das fast zu Tierkult führt bzw. auf ihn zurückgeht, das Maskenwesen (Tiermasken der Mithrasmythen?). Die

⁹ Mutproben arten in mutterrechtlicher Kultur zu Grausamkeiten bis zur „Kopfjagd“ aus. Den Zusammenhang zwischen beiden und Fruchtbarkeitsgottheiten sowie deren Kultus erweist in einer auch für das Verständnis der Aufnahmebedingungen in den Stamm sehr wichtigen Arbeit nach W. SCHMIDT, Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien, 14/15 (1919/1920), 1138—1146.

geheimen Gesellschaften haben teilweise eigene Totems; darüber H. TRILLES, *Le Totémisme chez les Fan*, 9 (1914), 630—640 (ein Bantu-Stamm in Kamerun, Französisch-Kongo bis nach Belgisch-Kongo hinein). Besonders lehrreich (auch im Hinblick auf die eleusinische Frage) ist die von F. WOLF belegte Tatsache, daß bei einigen totemistischen Stämmen Togos, deren Totemismus, soziale Gliederung und Rechtspflege er beschreibt, 6 (1911), 449—465, die Beschneidung der Knaben durch die Wendung „eine Gottheit heiraten“ bezeichnet wird.

Das in vielfacher Weise in das Mysterienwesen einbezogene Schlangemotiv, dessen Unklarheit E. KÜSTER in seiner eindringenden Arbeit: *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion* (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 13, Heft 2, Gießen 1913, 146) mit Recht hervorhebt, kann nur durch eine Erweiterung des Horizontes über die europäische vorgeschichtliche Umwelt der Griechenstämme und über Minoa (wo das gleiche Motiv schon beherrschend auftritt) hinaus in die ganze weite Welt der Pflanzerkultur und Mondmythologie verstanden werden. Wertvolle Vorarbeiten fand die auch dieses Symbol behandelnde, mehrfach angezogene Monographie von C. HENTZE in einer Reihe von „Anthropos“-Artikeln vor. Nicht beachtet hat HENTZE den lehrreichen Bericht von ST. SUAS, *Légende du serpent*, 10/11 (1915/1916), 269—271; die Mythe der Neuen Hebriden faßt den zunehmenden Mond (oder den Regenbogen?) als Schlange, die vom Hunde aufgefressen wird (auf letzteren geht ja u. a., wie HENTZE eindrucksvoll aufzeigt, die Gestalt des Kerberos¹⁰ in der griechischen Eschatologie zurück; das verdient Erwähnung, weil Jenseitsanschauungen als Ganzes hinwiederum einen starken Teil der Mysteriendogmatik bilden). Ebenso fehlt bei HENTZE die Arbeit von J. MEIER, *A kaja* oder Der Schlangenaberglaube bei den Eingebornen der Blanchebucht (Neupommern), 3 (1908), 1005—1029. Auf *Kaja*, die Python-schlange, von der es mehrere Arten gibt, wird die Schöpfung, ferner alles Unklärliche, besonders alles Schädliche, zurückgeführt. (Über ihre Rolle im Inietgeheimbund ist noch zu reden.) Teilweise wird *Kaja* als Urahn mütterlicherseits verehrt: Auch hier wohl ein Fall der „Urmondmensch“-Ideologie, die KOPPERS-GAHS herausgestellt haben (vgl. HENTZE, 54). Die Schlange als Protoplast ist im Umkreis von Eleusis vielleicht durch *Erichthonios* vertreten. In der Arbeit: *Le serpent arc-en-ciel en Afrique*, 16/17 (1921/1922), 1057, zeigt P. SCHEBESTA, wie die Schlange, als die der Regenbogen gesehen wird, u. a. bei den Mayombe am Kongo den Mond und die Sonne verschlingt und die Hebung des Wassers verursacht. Auf die Parallele mit ägyptischem Mythos macht Verfasser selbst aufmerksam; wir haben im Osiris-Mythos ja eine eigenartige Verknüpfung der mythologisierten Nilphänomene mit Astralmythologie. Der Mond als Vorbild jeglichen Wachstums, als welcher er vielleicht der Dionysosgestalt zugrunde liegt (R. BRIFFAULT, *The Mothers* III, [1927], 142 ff.), beherrscht sehr stark die Anschauungen der Basuto, wie J. SECHEFO, *The twelve Lunar Month*, 4 (1909), 931—941; 5 (1910), 71—81 zeigt.

¹⁰ Vgl. zu diesem auch MARIE PANKRITIUS, *Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen*, 8 (1913), 854—879, 929—943.

4. Materialien über Altersklassen, Männerbünde und Zauberbruderschaften.

Unmittelbar mit dem Totemismus hängen die Altersklassen zusammen. Sie gliedern den Stamm soziologisch. Zu der Stufenfolge der Klassen wird der Zutritt durch entsprechend abgestufte Aufnahme feiern erschlossen; das bedingt Analogie zu vielstufigen antiken Mysterien. Von den Altersklassen sind die geheimen Männerbünde oder die geheimen Gesellschaften scharf zu trennen. Diese sind auf ganz anderem Kulturboden entstanden, in den mutterrechtlichen Kulturen¹¹. Für gewöhnlich erklärt man ihr Entstehen aus dem Bemühen der Männer heraus, ihre frühere gesellschaftliche Stellung und Achtung wiederzugewinnen, die sie durch das wirtschaftliche Übergewicht der Frau verloren hatten. Fast alle Vorgänge in diesen geheimen Männerbünden sind für alle Nichteingeweihten in Geheimnis gehüllt. Die Aufnahme geschieht unter Feierlichkeiten, bei denen mehr oder weniger Mutproben auferlegt werden. Eben in diesen Aufnahmezeremonien gleichen die geheimen Männerbünde den Altersklassen der totemistischen Kulturkreise.

Ähnlichkeit mit den Altersklassen und Männerbünden haben gewisse Zauberbruderschaften. Diese sind „Mischungsprodukte aus vaterrechtlichen Pubertätsriten und mutterrechtlichen Geheimbünden mit Zauberpraktiken, insbesondere Fruchtbarkeitsriten“ (SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, S. 280).

Der bei den Bambara Westafrikas heimische *Koré*-Bund nennt seine Mitglieder „Söhne des *Koré*“ (des Ernteschützers), vgl. hierüber die Arbeit von J. M. HENRY, *Le Culte des Esprits chez les Bambara*, 3 (1908), 702—717. Ein ähnlicher Männerbund mit eigener Initiation scharf sich in Uagadugu (Südsahara) um den Namakult: P. BRUN, *Notes sur les Croyances et les Pratiques religieuses des Malinkés fétichistes*, 2 (1907), 722—729, 942—954. Aus Zentralafrika entwirft A. ARNOUX das Bild eines Geheimbundes in seiner Arbeit: *Le Culte de la Société Secrète des Imandwa au Ruanda*, 7 (1912), 273—295, 529—558, 840—874; 8 (1913), 110—134, 754—774, die noch gewisse Ergänzungen und Vervollständigungen zur Abrundung des kulturellen Bildes erfährt durch die Aufsätze von P. SCHUMACHER, *Das Eherecht in Ruanda*, 7 (1912), 1—32, derselbe, *Imanaglaube in Ruanda*, 22 (1927), 617, A. ARNOUX, *La Divination au Ruanda*, 12/13 (1917/1918), 1—57. Auf der Arbeit von ARNOUX fußt die Arbeit von E. JOHANNSEN, *Mysterien eines Bantuvolkes* (Leipzig 1925)¹². Ganz Äquatorialafrika kennt nach VAN THIEL, *Le Sorcier dans l'Afrique équatorial*, 1 (1906), 49—59, die Initiation für den Zauberpriester. Wie auch schon aus der Arbeit von ARNOUX über die

¹¹ Nach G. Hölzker gehen die geheimen Männerbünde zwar in die ältere mutterrechtliche Kultur zurück, wurden aber erst im jüngeren Mutterrecht oder in der Kultur Mischung zwischen Mutterrechtlern und Totemisten lebenskräftig und entfaltet. (Handwörterbuch der Soziologie, hg. von A. VIERKANDT, Stuttgart 1931, 348—353.)

¹² Unser Urteil über die These des Verfassers bezüglich der Beziehungen dieser Geheimfeiern zu den Mithrasmysterien, das wir, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 53 (1933), 102, Anm. 22, abgaben, verträgt vielleicht eine Änderung zugunsten des Verfassers, da Kulturbeziehungen zwischen Bantustämmen und dem Heimatgebiet des Mithraskults an Wahrscheinlichkeit ständig zu gewinnen scheinen.

Wahrsagerei in Ruanda erhellt, ist die Schlange ein bevorzugtes Medium der Zauberkunst. Die kurze Arbeit von G. VAN DEN BOSCH, *Notes d'Ethnologie religieuse: L'Envoûtement et un rite d'initiation chez les Balendu ou Bale (une peuplade nilotique)*, 23 (1928), 692—694, zeigt das Schillernde des Zaubererberufes, der mit ernster Ausübung der Arzneikunde verbunden sein kann, woraus eine gewisse Berechtigung der sich lange hinziehenden Mutproben folgert, die verschiedene moralisch gute Eigenschaften nachweisen sollen. Wir lernen aber auch die grausige Ausartung dieser Initiation in einen Verwandtenmord und magische Anthropophagie kennen.

Auch bei den Thay in Annam (A. BOURLET, *Les Thays*, 2 [1907], 362 ff.) wird durch eine eigene Initiation die Geheimlehre der Zauberei erschlossen.

Außerordentlich charakteristische Namen tragen die Geheimbünde auf den Fiji-Inseln nach J. DE MARZAN, *Sur quelques Sociétés secrètes aux îles Fiji*, 3 (1908), 718—728. Der erste der gekennzeichneten Bünde vollzieht seine Riten, die Unverwundbarkeit bezwecken, in Männerhäusern, der zweite im Walde unter Anrufung der Schlange, beim dritten wird die hierarchische Gliederung der Initiierten hervorgehoben, deren Führer „Quelle der Gottheit“ heißt; hier spielt Ekstase stark hinein: Jeder (nach Mutproben) Initiierte erhält einen besonderen Geist, der von ihm Besitz ergreift. Der letztlich angeführte Bund der Wassersöhne übt seine Zeremonien im Walde am Fluß, wie überhaupt das Wasser bei allen eine bedeutende Rolle spielt. Auffallend ist hier die Benutzung runder, mit Wasser gefüllter Becken als Spiegel. Auf diesen letzteren Bund der Wassersöhne gehen nach E. ROUGIER, *Danses et jeux aux Fijis*, 6 (1911), 366—484, zum guten Teil die stark differenzierten Tänze der Insulaner zurück. Das zeigt zum mindesten den gewaltigen Einfluß einer solchen Geheimgesellschaft auf die gesamte Kultur der Inselgruppe. Zum Geheimwesen gehört hier nach A. M. HOCART, *The seventh day in Fiji*, 9 (1914), 330, das Wissen vom 7. und 10. Tag. Der erstere ist Regentag. Dies wissen auch die Nichtinitiierten, kennen aber nicht seine Berechnung. Er ist mit einer Masse von Tabus belastet und trägt das Charakteristikum des Unglückstages. Ähnlich ist die Geltung des siebenten Tages auf den Neu-Hebriden nach J. B. SUAS, 7 (1912), 1057¹³. Ein innerer Bezug auch nur psychologischer Gleichartigkeit zum Sinn der Siebenzahl im antiken Mysterien- und Zaubebrauch (vgl. dazu etwa das siebenmalige Bad des Isisinitiierten im Meere bei Apuleius und die sieben Tage vorgeschriebener Reinigung im Pariser Pap. 26 [vgl. dazu K. H. E. DE JONG, *Das antike Mysterienwesen*, 133]) liegt beim Unglückscharakter der Siebenzahl in Ozeanien jedenfalls nicht vor (eher schon kann man die Glücksbedeutung der gleichen Zahl in Afrika zur Vergleichung anziehen).

¹³ Den ethnographischen und den mondmythologischen Hintergrund zeichnet derselbe Verfasser in seinen Arbeiten: *Notes ethnographiques sur les Indigènes des Nouvelles Hébrides*, 9 (1914), 241—260, 760—773, und: *Mythes et légendes des Indigènes etc.*, 6 (1911), 901—910; 7 (1912), 33—66. Interessant ist hier ein ausgeprägter Dualismus, dessen Exponenten Sonne und Mond geworden sind, die so in engster Beziehung mit der Menschheit gesetzt sind.

Von Jap erwähnt S. WALLESE in einer größeren Arbeit das geheime Douawesen mit eigener Initiation. Auch hier haben wir einen Mutterrechtsstamm mit dadurch verständlichem reichem Geisterwesen vor uns, der aber den Glauben an das Höchste Wesen kennt; er ist auch totemistisch beeinflusst.

Die oben schon erwähnte Arbeit von J. SCHMIDT, Die Ethnographie der Nor-Papua berichtet auch über Geheimbünde der Männer und Frauen. Der Männerbund setzt die Aufnahme in den Stamm und die Einweihung in den *Brag*-Kult voraus. Auf Karasu wird eine Sonderinitiation vorgenommen, die sich durch eine hohe Mutprobe auszeichnet. Bei der Geheimgesellschaft der Frauen ist der Ausschluß der Männer auffallend streng; dem Anstreichen mit schwarzer, stinkender Farbe liegt gewiß Fruchtbarkeitssymbolik zugrunde, die wohl auch das Einschneiden der Mondfigur auf die Brust bei der dritten und letzten Feier bedingt hat.

Von besonderer Bedeutung ist — auch wegen der Diskussion über das Zweigeschlechterwesen — der über mehrere Inseln verbreitete Inietbund. Der Bund, der nach J. MEIER, Steinbilder des Inietgeheimbundes bei den Eingebornen des nordöstlichen Teiles der Gazellehalbinsel (Neupommern), 6 (1911), 837—867, vielleicht ursprünglich eine Bildhauerzunft war, beherrscht das Leben des Gebietes so stark, daß zur Zeit der Einweihungstänze aller Krieg unterbleibt. Die Inietbrüder tragen unter sich weibliche Namen. Die Einweihung besteht aus Beschwörung, einer Epopteia (vgl. Taf. III), nämlich der Bilder und des Inietschmuckes, und besonderen Tänzen, die alljährlich wiederholt werden. Von den Bildern weisen z. B. das kugelige, innen hohle Wassergefäß, Hund, Schlange, unter den Menschendarstellungen das einer Mutter mit Kind auf die Mondfruchtbarkeitsgedankenwelt. Zurückgezogenheit und Wiedererscheinen wird als Symbol von Tod und Auferstehung gedeutet. Demselben Verfasser teilten Mitglieder des Inietbundes die Anschauungen und Praktiken des Zauberes im gleichen Gebietsraume mit (Die Zauberei bei den Küstenbewohnern der Gazellehalbinsel, 8 [1913], 1—11, 285—305, 688—713.) Für uns ist von Bedeutung, daß eine eigene Initiation, die im verschlossenen Inietwalde stattfindet, in das *e-magit*-Wesen einführt (*e magit* ist die Zauberkraft, eigentlich die Seele des Zaubers, die das Vermögen hat, den menschlichen Körper zu verlassen und irgendeine Gestalt anzunehmen). Die Zaubererweihe zeigt wieder das Motiv einer Epopteia und ist mit neuer Namengebung verbunden. Gezeigt werden mit Menschengesichtern bemalte Pflanzenblätter, als deren Bruder der Kandidat bezeichnet wird. Eine weitere Ergänzung gibt derselbe Verfasser in: Der Glaube an den *Inal* und den *Tutana vurakit* bei den Eingebornen im Küstengebiet der Blanchebucht, 5 (1910), 95—112. *Inal* ist ein Geist in Vogelgestalt, der neue Lieder und Tänze für die Inietfeier, nach denen, wie es scheint, eine große Nachfrage besteht, offenbart. Bedeutsam ist das Erfordertsein einer Einweihung, die mit dem Inietkult zusammenhängt. Liebeszauber, Bewirken von Ekstase kommt dabei vor. — Zu den wertvollsten Ausführungen dieser Aufsatzreihe gehören die Bemerkungen über das Fehlen des Glaubens an eine unpersönliche Zauberkraft, 8 (1913), 8 ff., in denen der *kaya*-Begriff (vgl. oben, S. 770) erneut behandelt wird.

5. Materialien über geschichtliche Zusammenhänge mit dem antiken Mysterienwesen.

Außer den oben (S. 762) angeführten grundlegenden Arbeiten von C. CLEMEN und F. KERN gehen auf die von uns ins Auge gefaßten geschichtlichen Zusammenhänge mit dem antiken Mysterienwesen und seinem Kulturhintergrund mehr oder minder ausdrücklich ein: FR. NOPCSA, Thrakisch-albanische Parallelen, 8 (1913), 139—150, 562 (sprachliche Untersuchungen zur Paläoethnologie des alten Thraker-Gebietes), vgl. über dieselbe Frage auch E. FISCHER, 8 (1913), 775—778; E. FISCHER, Wer waren die minoischen Kreter? 9 (1914), 774—780 (gesellt sie zu den „arischen Pelasgern“ oder Dakern, Thrakern); ERIKA SPANN-RHEINSCH, Kretische und vorgriechische Sprache, 25 (1930), 1003—1009; dazu treten eine Reihe Arbeiten über ägyptische Religion von WILH. BAYER, Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften, 20 (1925), 1093—1121; 22 (1927), 404—429, 889—910; 23 (1928), 511—537; und A. WIEDEMANN, Der Geisterglauben im alten Ägypten, 21 (1926), 1—37. Mythologische Parallelen bzw. Aufklärung über Zentralgestalten von Mysterienkulten bieten P. HÄUSLER, Streiflichter auf die Urreligion der arischen Inder, 6 (1911), 179—207 (Mithras), und HUGO KUNIKE, Indische Götter, erläutert durch nichtindische Mythen, 12/13 (1917/1918), 152—186 (Mondtiere, Schlange). Nachgetragen seien in diesem Zusammenhang die ausführlichen Bemerkungen von W. KOPPERS zu O. MENGHIN, Weltgeschichte der Steinzeit, 26 (1931), 223—243.

6. Zwei Gedanken grundsätzlicher Art.

Zusammenfassende grundsätzliche Erwägungen liegen außerhalb des Zweckes dieser Zusammenstellung; wir verweisen hiezu auf unseren eingangs genannten Bericht ¹⁴.

¹⁴ Der ungemein schnelle Fortschritt der Vorgeschichtswissenschaft hat F. KERN, dessen Arbeiten dort hauptsächlich gewürdigt wurden, zu einer Wandlung seiner Auffassungen bewogen, über die er mir brieflich Mitteilung machte. Darnach ist ihm der Ursprung der Mysterienreligion bei den Europäiden ganz fraglich geworden; am Pflanzertum als nächster Heimat hält er fest, ebenso an der taurischen Ecke als eines sekundären Ausbreitungsgebietes der Vitalreligion. Zu den großen Herden rechnet er jetzt Schiwa in der Indushochkultur des 3. Jahrtausends. Einseitige Ableitung späterer Erlösungsreligionen (Upanishaden, Buddhismus oder auch abendländischer Mystik) aus dieser Quelle wäre gewiß verfehlt; aber wir fassen doch die Wurzeln der mystischen Bewegungen des ersten Jahrtausends klarer, als es bisher Weden und Brahmana zuließen. Die uralte Vergesellschaftung von *Mater* und *Paredros* in den Zentren griechischer Mysterien und darüber hinaus in ältesten griechischen Heiligtümern (Olympia u. a.) bestätigt sich mehr und mehr. Kreta sperrt sich am längsten gegen den Einschluß von Gewissensreligion, der mit der Zeusreligion sich über die naturhafte Mysterienfrömmigkeit legt; es wirkt die hier so eigenartig starke Durchsetzung aller Lebensäußerungen mit dem Geist der Naturfrömmigkeit (die, wie KERN versichert, besonders bei einem persönlichen Besuch des Palastes von Knossos spürbar wird) in die griechische Zeit nach. — Zum Verständnis dieser Zusammenhänge tragen die Ausführungen von F. KERN in der Schrift „Anfänge der Weltgeschichte“, Leipzig 1933, bei, die unter anderem erkennen lassen, daß im Bilde der Pflanzerkulturen seit MENGHIN starke Verschiebungen und Umbauten sich angekündigt haben und vorgenommen worden sind.

Nur zwei untereinander eng verbundenen Gedanken sei hier kurz Raum gegeben. Beim Gang durch das Weihewesen und verwandte Brauchtum der Naturvölker hinterläßt wohl nichts einen stärkeren Eindruck als die sich geradezu aufdrängende Erkenntnis, wie tief der Hang, allen religiösen Gedanken, Gefühlen, Erlebnissen sinnbildlichen Ausdruck zu verleihen, im Menschen verankert ist. Der moderne, großstädtische Mensch wächst in Bedingungen auf, die die Gesundheit und Natürlichkeit seiner Lebensäußerungen aufs stärkste gefährden; wir sind aber heute Zeuge geworden, wie selbst er Symbole mit Jubel begrüßt, wenn sie ihm als Ausdruck einer starken geistigen Bewegung, von der er erfaßt ist, gelten. Beim naturverbundenen Menschen der Früh- und Tiefkulturen scheint, wie H. MEYER in schlichten, aber sehr treffenden Ausführungen am Schluß seiner oben in ihrer Bedeutung für unseren Gegenstand gekennzeichneten Abhandlung über den *Wunekau*-Kult entwickelt, eine besondere Geisteshaltung vorzuliegen, kraft der „die Eingeborenen die Eigenschaften und Kräfte eines Urbildes und Hauptgegenstandes auch auf die Symbole, Abbilder und andere Gegenstände, die mit dem Urbild im Zusammenhang stehen, übertragen (28 [1933], 39)“. Gewiß hat diese Neigung einer weitgehenden Übertragung, von der alle Formen der religiösen Akte erfaßt werden, auch sehr verheerend auf die Entwicklung der Religion eingewirkt; die Grenzverwischung, die dieser Einstellung naheliegt, verfestigte sich um so leichter, da in dem naturverhafteten Menschen, von dem wir sprechen, ein pantheistischer Zug gerne sich einnistet. Ihn hat derselbe Missionar, wie er ihn in zwanzigjähriger Erfahrung bei seinen Eingebornen feststellte, so beschrieben: „In ihren Augen scheint das ganze Weltall ein einheitliches Ganzes zu bilden und die Einzeldinge sind durch geheimnisvolle innere Kräfte miteinander verbunden. Aus der äußeren Ähnlichkeit oder Zusammengehörigkeit zweier oder mehrerer Dinge schließen dieselben auch auf innere Verwandtschaft, so daß die Kräfte und Eigenschaften des einen sich auch dem anderen mitteilen“ (a. a. O., 38). Auf der Stufe der späteren Tiefkulturen scheint die Logik dieses Symbolismus bis ins Unerträgliche getrieben. Aber diese Entwicklung legt nur um so lauter Zeugnis ab von der inneren Berechtigung des Triebes zur Versinnbildlichung überhaupt. Mußte nicht die Offenbarungsreligion, die sich an die ganze Menschheit wendet, diesem so wirklich zutiefst im Wesen des Menschen, und gerade auch in seiner religiösen Anlage, wurzelnden Zuge Rechnung tragen? Durfte nicht die Kirche die Siebenzahl der wirksamen Symbole, die der Stifter der christlichen Religion mitgegeben hatte, mit jenem Kranz sinnreicher Bräuche umgeben, in die eingebettet sie heute in der katholischen Liturgie vor uns stehen? Jener Annahme, die eine providentielle Fügung in dem Zusammenreffen der Anfänge der Entwicklung der katholischen Liturgie mit einer religiösen Kultur sieht, die für religiöse Symbolik unter dem Eindruck der hereinströmenden östlichen Geheimkulte und der wiederauflebenden klassischen Mysterien wiederum besonders empfänglich geworden war, läßt sich ein grundsätzliches Bedenken kaum entgegenhalten.

Auch für den zweiten grundsätzlichen Gedanken, der uns hier am Platze scheint, können wir uns auf die Autorität des eben angezogenen Süd-

seemissionars berufen. Moderne Sexualwissenschaftler haben den Einschlag des Perversen, der bei vielen Naturvölkern in den Bräuchen der Jugendweihen zutage treten, erbarmungslos an den Pranger gestellt. In der Tat ist es nicht zu leugnen, daß in Sekundärkulturen die Erwachsenen vielfach die Gelegenheit ergriffen haben, die ihnen bei diesen Feiern geradezu ausgelieferte Jugend sich zum Opfer der niederen Gelüste ihrer Wollust und Grausamkeit zu nehmen. Aber man muß doch hier, um diesen Völkern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, auch andere Erklärungsgründe für die verwunderlichen und uns (wie auch objektiv) widerlichen Sitten und Bräuche, die auf diesen Stufen in das Weihewesen eingedrungen sind, wenigstens einmal offen lassen. Es tut wohl, zu sehen, welch verstehende Worte H. MEYER in dem Abschnitt „Der sexuelle Symbolismus der *Parak*-Flöten“ für einen Kreis von Bräuchen findet, die in dem von ihm betreuten Gebiet von Neuguinea die Einführung der Stammesjugend in das Eheleben begleiten. Er beobachtete Anzeichen eines sehr lebhaften Schamgefühls, das sich gerade in der Vorschrift strengster Geheimhaltung äußert, ja Merkmale eines hohen sittlichen Verantwortungsbewußtseins diesen Dingen gegenüber. „Der *Parak* und die Bambusflöten waren ... ein Symbol für die Genitalien. Wer das *Parak*-Geheimnis verrät, zeigt an, daß er auch das große Geheimnis *Wunekau*'s bezüglich der Fortpflanzung nicht ernst nimmt. Und umgekehrt sollte der *Parak* und sein Geheimnis ein Schutzmittel sein, die Sitten gut zu bewahren, vor allem, wo es sich um die Glieder und Akte für die Fortpflanzung des Stammes handelt“ (a. a. O., 49). Ein besonderer Ernst kommt in das *Parak*-Geheimnis dann noch dadurch hinein, daß es auch das Geheimnis des Todes wird. Wenn der Missionar schließt: „... wie leicht kann man aus Unkenntnis und ungestümen Eifer des wenige Gute zerstören, was sich noch in den heidnischen Anschauungen, Sitten und Gebräuchen findet“, so darf der Betrachter antiker Mysterienkulte aus dieser Warnung den Rat entnehmen, bei allem pietätvollen Anschluß an das im großen ganzen vernichtende Werturteil, das die Väter der Kirche über diese Kulte gefällt haben, an das Studium ihrer letzten Wurzeln und ihres Werdeganges mit aller Unbefangenheit des Historikers heranzutreten. An den Anfängen dessen, was später Unsinn ward, kann Sinnvolles gestanden sein; Nachfahren können in Zynismus gewandelt haben, was den Ahnen naiver Realismus war.

Analecta et Additamenta.

Hochzeitsgebräuche in Ost-Schantung. — Wie alle Sitten und Gebräuche, so sind auch die Hochzeitsbräuche in China nach Gegenden verschieden. In den folgenden Zeilen soll gezeigt werden, welche Gebräuche in Ost-Schantung, dem Lande der alten Huä-Barbaren, in Übung sind.

1. Sponsalien.

Vor jeder regelrechten Heirat werden erst Sponsalien gemacht. Man bedient sich eines Heiratsvermittlers. Dieser läuft zwischen den zwei Familien, welche ihre Kinder verloben wollen, hin und her. Durch übertriebene und nicht selten ganz erlogene Berichte sucht er die beiden Parteien zur Zustimmung zu bewegen. Als Heiratsvermittler (*Mêi jen*) dienen in Ost-Schantung nur Männer, Frauen dürfen wohl Hilfsdienste leisten, indessen kann nur der männliche Vermittler den fertigen Verlobungskontrakt unterzeichnen.

Vor der Verlobung werden von seiten der Braut alle Bedingungen festgesetzt, welche Geschenke der Bräutigam zu liefern habe u. dgl. Der Bräutigam muß silbernen Kopfschmuck, schönen Kleiderstoff für die Brautgewänder und eine Summe Geldes für die Kisten liefern, wenn er es nicht vorzieht, die Kisten selbst machen zu lassen. Der *Mêi jen* überbringt die Antwort des Bräutigams an die Eltern der Braut. Wenn alles in Ordnung ist, wird die Verlobung durch gegenseitigen Austausch des Verlobungskontraktes feierlich beschlossen. Ein Literat wird eingeladen, um einen Glückstag zu bestimmen. Der Tag muß, was den Monat sowie den Monatstag betrifft, eine Doppelzahl zeigen.

Der Verlobungskontrakt wird auf rotes, mit Golddruck gezieltes Papier geschrieben. Es sind vorgedruckte Formulare. Der Heiratsvermittler unterschreibt. Der Bräutigam schickt die ausbedungenen Geschenke und läßt der Braut sein Aktenstück übergeben, die ihm das ihre durch den *Mêi jen* geben läßt. Ist dies geschehen, dann ist die Verlobung unauflöslich.

Nach der Hochzeit wird der Heiratsvermittler mit Geschenken belohnt. Er erhält einen Schweinskopf und Nudeln sowie Früchte, aber kein Geld.

Bekanntlich müssen Braut und Bräutigam unter günstigen Zyklen geboren sein, damit sie einander heiraten können. Auch bestehen Vorschriften über Verwandtschaftsgrade, die ein Ehehindernis bewirken können. Wenn beide von derselben Sippe abstammen, also denselben Familiennamen (*Sing*) tragen, dürfen sie nicht heiraten. Ferner gelten folgende Regeln über das Alter der Braut. Sind Braut und Bräutigam gleich alt, so ist das ganz gut. Ist aber die Braut ein Jahr älter, so würde das die Familie total verarmen lassen und in diesem Falle dürfen die beiden nicht heiraten. Der Volksmund sagt: „*nü da i, k'iang dan di*“, d. h. ist die Braut um ein Jahr älter, so würden beide total verarmen; „*nü da liang, huang d'jin dschang*“, d. h. ist die Braut um zwei Jahre älter, so werden beide eine Fülle von blankem Golde haben; „*nü da san, huang d'jin dschu dschuo tien*“, d. h. ist die Braut um drei Jahre älter, dann wird der goldene Reichtum himmelhoch werden.

Etwa einen Monat vor der Hochzeit wird an einem Glückstage von der Familie des Bräutigams ein Brief an die Familie der Braut geschickt, *Huin dan* genannt. In diesem Schriftstück sind wichtige Angaben über den Tag der Hochzeit und die dabei zu beobachtenden Vorschriften. Ein Sachkundiger muß alle die Umstände, die günstig sind, berechnen. Dafür wird er mit einer Mahlzeit und kleinen Geschenken belohnt. Das Schriftstück zeigt den Tag der Hochzeit an, ferner das Alter des Bräutigams und seiner

Eltern, sowie die Geburtszyklen der beiden Brautführer. Endlich meldet er der Braut, in welcher Stunde sie vor dem Besteigen der Brautsänfte ihre Haarfrisur machen muß, nach welcher Himmelsrichtung sie dabei das Angesicht wenden muß, nach welcher Richtung hin sie die Sänfte und das Brautbett besteigen muß. All diese abergläubischen Vorschriften werden von den Heiden mit peinlicher Genauigkeit beobachtet. Den Brief (*Huin dan*) überbringt nicht mehr der *Mêi jen*, sondern der Vater, Großvater oder Onkel des Bräutigams. Er gilt als die förmliche Einladung zur Hochzeit.

Auch über die Feier der Hochzeit gibt es eine Menge von Bestimmungen. Die Brautleute dürfen nicht in einem Alter sein, das eine Paarzahl zeigt. Eine sehr wichtige Regel sagt: „*nan sche ba, bu z'ü z'in*“, der Bräutigam im Alter von 18 Jahren führt keine Braut heim; und: „*nü ôl sche, bu kuo men*“, die Braut feiert im Alter von 20 Jahren keine Hochzeit. Nur in sehr dringenden Fällen werden derlei Regeln außer acht gelassen, doch hat man da wieder ein Mittel. Man verlegt den Hochzeitstag auf den letzten Tag des Jahres, so daß er mit der Neujahrfeier zusammenfällt, und in diesem Falle braucht man sich an keinerlei hindernde Vorschriften zu halten. Der Chinese ist immer praktisch. Einen vernünftigen Grund wissen die Chinesen für all die abergläubischen Regeln selbst nicht anzugeben.

2. Die Hochzeitsfeier.

Am Tage vor der Hochzeit zieht der Bräutigam aus, seine Braut heimzuführen. Er hat sich in Mandarinensaat geworfen und zieht feierlich mit zwei Sänften aus. Die eine ist ohne besonderen Schmuck, nur mit blauem oder rotem Tuch umkleidet; die andere ist geschmückt mit buntgesticktem, rotem Überzug. Diese letztere ist für die Braut bestimmt, doch auf dem Hinwege benützt sie der Bräutigam, während die andere leer folgt. Der Sänfte voraus werden Geschenke für die Eltern der Braut getragen, Hirse, Mehl und Schweinefleisch. Zwei Brautführer reiten voran, eine Musikbande begleitet den Zug.

Vor der Tür des Schwiegervaters angelangt, wird ein dreifacher Tusch geblasen, was man *k'iu tsin*, um die Braut bitten, nennt. Dann erst wird die Sänfte niedergesetzt. Aus dem Hause kommt ein Mann in Festkleidern, begrüßt den Bräutigam und führt ihn ins Haus. Dort wird ihm allein ein Imbiß serviert. Nachher wird er zu den Verwandten und Nachbarn der Braut geführt zur feierlichen Begrüßung. Die Musik spielt einen Tusch, während er auf untergelegtem roten Teppich Kotou macht. Über Nacht bleibt er in einem Nachbarhause. Die Sitte verbietet ihm, im Hause der Braut zu übernachten.

Wenn die Musik die Ankunft des Bräutigams ankündigt, gibt sich die Braut schnell daran, ein Paar provisorischer Schuhe aus rotem Tuch zu machen, die sie auf dem Wege bis ins Brautgemach trägt. Diese Schuhe nennt man *Huang tan hiä*, Glücksschuhe. Den Brauch rechtfertigt folgende Anekdote: Als im hohen Altertum *Kiu kung*, ein Sohn des berühmten WEN WANG, seine Braut TAU HUA NÜ heimführte, wählte er eigens einen Unglückstag, um die Braut zu verderben. Doch diese wußte durch Anfertigung der roten Glücksschuhe das Unheil abzuwenden und den unglücklich gewählten Tag in einen Glückstag umzuwandeln. Die Glückstage sind im Kalender rot, die Unglückstage schwarz bezeichnet. Daher auch ihr Name „rote“ und „schwarze Tage“.

Wenn im Brautgemach die letzten Zeremonien der Eheschließung beendet sind, zieht die Braut diese Schuhe aus, doch so, daß es der Bräutigam nicht merkt. Er darf die Schuhe nicht zu Gesicht bekommen, er würde sonst krank werden. Unterwegs muß er immer der Braut voranschreiten und hat so keine Gelegenheit, einen Blick auf ihre Schuhe zu tun.

Am folgenden Morgen nach dem Frühstück wird der Bräutigam zum Hause der Braut geladen. Er muß bei der Abschiedsfeier der Braut im Elternhause zugegen sein. Braut und Bräutigam sind in Gegenwart der Eltern und Brautführer in einem Zimmer. Man reicht dem Bräutigam ein Schüsselchen mit Knödeln und zwei Eßstäbchen. Er wendet die Knödel um, was *fan ku ze* heißt, im Wortspiel aber als „aufblühender Wohlstand“ gedeutet wird. Die gebrauchten Stäbchen gibt er dem Brautführer, der sie in die Stiefelschäfte steckt.

Der Braut wird dann ein Schlüsselchen mit steifem Hirsebrei und ein Paar Stäbchen angeboten. Sie stößt dreimal mit den Eßstäbchen in den Brei. Dann schüttet sie den Inhalt des Schlüsselchens ihrem Vater in den Schoß. Dies bedeutet, daß sie fortan nicht mehr das Brot der Eltern ißt. Die Stäbchen reicht sie dem Brautführer, der sie auch im Stiefelschaft aufhebt. Diese Eßstäbchen, *K'wä tse* genannt, spielen bei der Hochzeit eine wichtige Rolle, denn der Wortlaut bedeutet auch: schnell Kinder erhalten.

Nach dieser Zeremonie werden die Sänften bestiegen. Die Braut muß von den Brautführern in die Sänfte getragen werden. Sie darf bis zum Hause des Bräutigams mit ihrem Fuß den Boden nicht berühren. Sie ist angetan mit buntgestickten Kleidern von roter Grundfarbe, geschmückt mit vielen Troddeln und Fransen. Ihr Antlitz ist weiß geschminkt. Auf dem Haupte trägt sie eine bunte Kronenmütze, die mit Gold- und Silberblech geschmückt ist und oft ein kleines Vermögen kostet. Das Haar ist ihr bereits nach Art der verheirateten Frauen aufgemacht. Sie trägt einen roten Schleier, der ihr Antlitz verhüllt. Auf der Brust hält sie einen runden Metallspiegel. Ihr Leben soll so rein sein wie dieser Spiegel. Auf der Hälfte des Weges wendet sie diesen Spiegel um. Die Bauern wissen nicht anzugeben, was solche Bräuche zu bedeuten haben, sie wissen nur, daß es alte Überlieferung ist.

Der Zug setzt sich nun in Bewegung unter den schrillen Tönen der voranziehenden Musik. Die Brautführer mit roter Zeremonienmütze reiten an der Spitze. Es werden große Laternen, Fahnen, Fächer, Schirme usw. vorangetragen. Ein Paar Gongs dröhnen, bei Globulierten neunmal angeschlagen, bei gewöhnlichen Leuten nur siebenmal. Müßiges Volk und meist Kinder laufen im Trubel nach. Alle Frauen und Mädchen des Dorfes stehen gaffend vor der Haustür. Die rot angestrichenen Möbel und andere Ausstattungsgegenstände der Braut werden an Stangen dem Zuge vorangetragen.

Sooft man ein Dorf passiert, wird tüchtig geblasen. Ebenso beim Passieren eines Friedhofes. Die rauschende Musik scheucht die *Kui*, die Geister der Verstorbenen, hinweg, damit sie nicht schaden. Wird ein Fluß überschritten, so wirft die Braut ein kleines Brötchen und eine Kupfermünze in das Wasser. Der Volksmund sagt:

Sian ho da i muo einen kleinen Fluß überspringt man mit einem Satz, beim
Da ho hōng buo buo Übersetzen eines großen Flußes wirft man ein Brötchen hinein.

Wenn sich der Zug dem Dorfe des Bräutigams nähert, zieht ihm ein Mann entgegen mit rot verhängtem Sieb, das er auf den Knauf der Brautsänfte stülpt, um alle bösen Einflüsse abzuhalten. Beim Einzug ins Dorf werden rote Zettel mit dem Zeichen „*Hi*“ = doppelte Freude an die Bäume und Mauerecken geklebt.

Vor dem Hause angelangt, hält der Zug. Die Musik bläst dreifachen Tusch, um den Zug anzumelden. Dann setzt man die Sänfte nieder. Der Bräutigam steigt ab und schreitet über die Schwelle, auf welcher ein Sattel (*Ngan tse*) liegt. Auf dem Arm trägt er einige Kaschstränge, die er auf den Sattel legt und dann darüberschreitet. Der Name für Sattel bedeutet im Wortspiel „friedreiche Kinder“. In der Haustür reicht man ihm zwei aufeinandergebundene Brötchen mit zwischengelegter Fleischsnitte. Er beißt hinein und legt dann das Brötchen auf das Brautbett, auf dessen Rand er sich niedersetzt. Dann geht er hinaus, die Braut abzuholen. Inzwischen geht der Schwiegervater ins Brautgemach, hockt sich aufs Brautbett und wälzt dreimal ein rundes Holz hin und her. Dabei sagt er den Spruch: „*Man kang kuin duin tse — Hia nien ban suin tse*“, d. h. ich wälze auf dem Bett ein Stück Holz, übers Jahr halte ich im Arm einen Enkel. Dann ißt er ein Brötchen und trinkt ein Schälchen Wein zur Bekundung seiner Großvaterfreuden. Dann verläßt er das Gemach.

Die Braut hat bis jetzt in ihrer Sänfte gewartet. Erst nahen sich ihr zwei Brautführerinnen, begleitet von zwei Kindern, einem Knaben und einem Mädchen. Der Knabe trägt ein Bügeleisen mit heißen Kohlen, um der Braut die Füße zu wärmen; das Mädchen trägt Kamm und Waschbecken, damit sie Toilette machen kann. Sie streicht mit dem Kamm über die Haare. Dann steigt sie ab. Sie muß dabei ihr Angesicht nach der vorgeschriebenen Himmelsrichtung wenden. Ihr Fuß tritt auf einen Luftziegel, auf dem ein Hirsekuchen ausgebreitet ist. Auch beim Besteigen des Brautbettes tritt sie auf diesen

Luftziegel (ungebrannter, nur an der Luft getrockneter großer Ziegel), der *Tu Pê* heißt und wohl eine drastische Anspielung auf die eheliche Vereinigung bedeutet. Von den Brautführerinnen gestützt, schreitet sie über Matten dem Hause zu. Auch sie schreitet über den auf der Schwelle liegenden Sattel.

Im freien Lichthofe steht als Brautaltar ein geschmückter Tisch. Zwischen zwei roten Kerzen dampft ein Weihrauchbecken. Zehn Brötchen liegen in einer Reihe auf dem Tische. Vor diesem Altar werfen die Brautleute auf rotem Teppich sich dreimal aufs Angesicht, der Bräutigam zur Rechten der Braut. Dies heißt: *Bā tien di*, Verehrung von Himmel und Erde, und gilt bei den Heiden als Zeichen der Vermählung. Himmel und Erde werden als die obersten Gottheiten verehrt.

Jetzt erheben sich die Vermählten. Der Braut wird der rote Schleier abgenommen und an einer Wage, die unter dem Dachrand steckt, aufgehängt. Die Wage heißt *Tschöng*. Das Wort „vollendet“ klingt ebenso, die Heirat ist vollendet.

Die Brautführerinnen führen die Vermählten in ihr Brautgemach. Der Bräutigam geht voran. Er darf nicht rückwärtsschauen, damit er die Glücksschuhe der Braut nicht sieht, was ihm Krankheit zuziehen würde. Im Gemache setzen sich beide auf den Rand des Bettes. Man reicht beiden ein Schälchen Sorghowein, in welchem noch zwei Käsch liegen. Der Bräutigam trinkt zuerst und gießt den Rest in das Schälchen der Braut, die nun auch trinkt. Die Zeremonie heißt *Ho huin tsin*, Eheschließungstrunk. Dann setzt man die Schälchen auf die Fensterbank und reicht beiden ein Schüsselchen mit breiten Mehl-nudeln (*Kuan sin mien*, Freudennudeln genannt). Im Kreise Tschanyüan heißen die Nudeln *Kuo djä mien*, Nudeln von jenseits der Straße, weil sie jenseits der Straße bereitet sein müssen. Im Wortspiel heißen sie „Nudeln der Vereinigung“ und symbolisieren die eheliche Verbindung.

Beide gebrauchen die vom Brautführer aufgehobenen Stäbchen und kosten etwas von den Nudeln. Dann setzt man die Schüsselchen beiseite und bindet die zwei Paar Eßstäbchen mit den vier Käsch zusammen und hängt sie oben am Bettvorhang auf. Wenn später ein neues Haus gebaut wird, werden diese Stäbchen oben am Dachreiter angebracht. (Man beachte, was oben von den Eßstäbchen, *K'wä tse*, gesagt worden ist.)

Nach dieser Zeremonie gilt die Heirat als geschlossen. Der Bräutigam geht hinaus und bewirtet die Hochzeitsgäste. Bei der Mahlzeit darf er nicht mitessen, vielmehr muß er beim fünften Gang die Gäste mit Kotou verehren, ihnen für die Ehre des Erscheinens danken, während die Musik einen Tusch bläst.

Die Braut wechselt unterdessen die Schuhe und versteckt die Glücksschuhe. Sie muß in ihrem Gemach bis zum dritten Tage auf dem Brautbett hocken. Sie wird von Frauen bedient. Wenn eine Braut die Geduld nicht hat, ruhig sitzen zu bleiben, so gilt das als ein übles Zeichen. Aus praktischen Gründen nimmt die Braut nur sehr wenig Nahrung zu sich.

An der Neige des Tages werden von den Brautführerinnen im Brautgemach zwei Kopfkissen mit roher Hirse gefüllt und zugenäht. Bei dreimaligem Nachfüllen sagen sie den Spruch: „*I hüan djin, öl hüan yin, san hüan öl nü i da tchün*“, d. h. zum ersten Gold; zum zweiten Silber; zum dritten eine ganze Schar von Kindern! Ein Kind, das im Schoß ein Brötchen hält, muß dreimal die fertigen Kissen überschreiten. Dabei sagt es: „*Man san man, Tung ban tsi dan lan*“, d. h. dreimal überschritten, mögen die Gatten bis ins hohe Alter vereint bleiben. Dann verzehrt das Kind sein Brötchen. Die zwei Kissen werden mit einer roten Schnur in Verbindung gebracht.

Am Abend wird ferner die Hochzeitslampe angezündet. Sie heißt *Tschang ming döng*, Lampe des langen Lebens. Sie darf die ganze Nacht nicht ausgelöscht werden. Man läßt sie brennen, bis sie von selbst erlischt. Die Lampe, eine Metallschale, ruht auf einem zinnernen Ständer, wird mit Sesamöl gefüllt und hat ein Stück roter Zopfschnur als Docht.

Wenn die Neuvermählten sich zur Ruhe begeben, werden sie von jüngeren Geschwistern belauscht. Die Horcher stehen draußen vor dem Fenster, um zu hören, was die beiden miteinander sprechen. Wenn sie nicht belauscht werden, so ist zu fürchten, daß die Kinder taubstumm geboren werden.

Die unschöne Sitte in West-Schantung, die junge Braut in ihrem Brautgemache zum Besten zu halten, mit Kleie zu bewerfen, mit rohen Spässen zu ärgern, was man „*Nan sin fang*“, die Braut ärgern, nennt, ist in Ost-Schantung nicht vorhanden.

Am Hochzeitstage ist die Haustür mit roten Tuchbahnen geschmückt. Im Kreise Lai yang stellt man zwei Strohputzen mit roten Mäntelchen zu beiden Seiten der Türe auf. Sie bedeuten die Türwächter, welche durch die rote Farbe alle bösen und schädlichen Geister abhalten sollen.

Am Morgen des dritten Tages verläßt die Braut das Brautgemach und macht erst vor den Tabellen der Ahnen und dann vor den Schwiegereltern und älteren Verwandten Kotou. Man schenkt ihr einige Käsche zum Dank für die offizielle Aufwartung. Dann führt man sie zu dem Tisch, der in der Halle steht. Auf dem Tische stehen zwei mit rotem Tuch verhüllte Gefäße. Das eine enthält Mehl, das andere Hirse. Sie muß eines der Gefäße ergreifen und ausschütten. Wenn sie zuerst die Mehlfase ergreifen hat, so wird ihr erstes Kind ein Knabe sein. Hat sie aber das Hirsegefäß getroffen, so wird das erste Kind ein Mädchen sein. Der Volksmund sagt: „*Sien dau mien, bi schöng nan, sien huo mi, bi schöng nü*“, d. h. wenn sie zuerst Mehl ausschüttet, wird sie sicher einen Sohn gebären, wenn sie zuerst Hirse ausgießt, wird sie sicher eine Tochter gebären.

Die junge Frau ist jetzt Mitglied des Hauses und muß bei allen Arbeiten mitangreifen. Sie bleibt bis zum siebenten Tage. Dann führt sie der Mann zu den Eltern zurück, wo sie acht Tage verweilt. Sie reitet meist rittlings auf einem Esel, den der Mann führt. Der Mann geht gleich wieder zurück. Die Frau wird nach achttägigem Aufenthalt im Elternhause wieder zum Hause der Schwiegermutter gebracht. Der Volksmund sagt: „*Dschu tsi huan ba, liang dja tsi ja*“, d. h. sieben Tage beim Mann wohnen und acht Tage bei den Eltern weilen, das läßt beide Familien zugleich zu Wohlstand gelangen.

Für die Dauer der späteren Besuche bei den Eltern oder Verwandten ist keine bestimmte Regel vorgeschrieben. Nur darf sie an den Kalenderfesttagen, deren es jeden Monat wenigstens einen gibt, nicht im Hause der Eltern wohnen. Wenn sie nicht nach Hause gehen kann, muß sie sich bei Nachbarn oder Verwandten aufhalten. Die Volksregeln sagen darüber: „*Bu kuan öl yuo öl, puo puo se liau, yen liu lei öl*“, d. h. wenn am Feste des Zweiten im zweiten Monat die Schwiegermutter sterben sollte, so würde sie bitterlich weinen müssen, wenn sie nicht daheim gewesen. Ferner: „*Bu kuan san yuo san, puo puo ken dschuo kuang kuin dien*“, d. h. wenn die junge Frau sich nicht kümmert um das Fest des Dritten im dritten, so könnte wohl die Schwiegermutter mit einem Junggesellen durchgehen. Ferner: „*Bu kuan se yuo ba, puo puo ken dschuo kuang kuin schwa*“, d. h. wenn sie sich nicht kümmert um das Fest des Achten im vierten Monat, so könnte wohl die Schwiegermutter mit einem Hagestolz poussieren. Ferner: „*Kuo dung, kuan kung kung*“, d. h. am Feste Winteranfang muß sie den Schwiegervater bedienen. Ferner: „*Kuo La ba, kuan da ma*“, d. h. am Feste des achten Tages im Wachmonat (zwölfter Monat) muß sie sich um die Großtante kümmern (ihr aufwarten).

Diese traditionellen Regeln werden von den Bergbewohnern in Ost-Schantung genau beobachtet.
P. ANT. VOLPERT, S. V. D.

Two stones in Guatemala. — To the Editor of *Anthropos*. Sir. Since my letter to Dr TERMER¹ my friends are asking me about those stones, and nearly all ask one thing. They ask about the picture on the hollow side of the Castle stone. What is that picture? they say. Why dont you tell us what it is? Is it a dead secret, or what? The fact is, that both in looking at the stone itself and in writing to Dr TERMER, I gave the least possible attention to that picture; the reason being, that I supposed the picture must be already published.

How ever, Im not an antiquary, excepting by chance, and have little news of the antiquarian world; an it may be that that pictures after all *not* published. I shant think of discussing it; and I took no photograph of what Ive called the frieze. But with your

¹ *Anthropos*, 1933, vol. XXVIII; Two Stones in Guatemala.

kind permission I'll go so far as this; Ill go so far as to add to my letter to Dr TERMER the few words that in writing to Dr TERMER I might reasonably have added. On page 15 of my letter (or page 15 of Anthropos, rather) after saying that the hollow table is a table of sacrifice, which is contrived at the same time to be a dish for the blood, I might have gone on:

And the picture which ornaments the dish is at least a suitable picture. My photograph (6) ist not meant to enable anybody to study the picture, but youll easily make out that the picture has to do with sacrifice. The picture has three people standing; two people on the right, facing a superior on the left. That superior is doubtless a god. The person immediatly facing him is doubtless a priest. And between them stands a tree; a tree or plant, of some sort, with a sophisticated complication of branches, and with a pod, or fruit, shown on it, just above the priests forehead. The god has hold of that valuable plant with both hands. The priest has hold of it with one hand, the hand least in sight; while with the hand next the spectator he makes an offering to the god. That offering, which Indian drawing doesnt sophisticate in our usual way, is understood to be a human heart. And the third person of the picture—the person standing behind the priest, and half hidden in the shadow of the stone—though he may seem to be ornamented, you can see has his two hands pinioned, and has something like a gag in his mouth. The third person is the next victim.

I think thatll be enough to satisfy my friends little doubts.

I am, Sir, your most obedient servant

R. BURKITT

Guatemala, 1st of May, 1933

Ist das Wort *mocha* indianischer Herkunft? — In dem Abschnitte „Vokabular der Cueva-Coiba-Sprache“² führt W. LEHMANN³ eine Reihe von zumeist indianischen Benennungen an, wie selbe von den älteren Historiographen unter anderem überliefert werden. In einigen Fällen hat der betreffende Chronist auch Angaben über die Herkunft der verschiedenen Bezeichnungen beigelegt, seltener jedoch finden sich in den Chroniken nähere Erklärungen in bezug auf die tatsächliche Bedeutung vieler dieser aus indianischen Sprachen stammenden Wörter.

Unter den von W. LEHMANN als angeblich zur Cueva-Coiba-Sprache gehörigen Wörtern, von denen einige, wie *chaquira*⁴, *chicha*⁵, heute bereits Panamerikanismen sind, findet sich auch das Epitheton *mocha*, und zwar in der Verbindung *Vacas mochas* für „Tapire“ (*Tapirus americanus*).

W. LEHMANN bringt *mocha* in direkten Zusammenhang mit der Sprache der Cuna-Indianer von Panamá, indem er schreibt: „Im Cuna ist *moli-chapur* danta (Tapir) (PINART); *chapur* forest (D. PRINCE); *moli* entspricht dem Cueva-Worte *beori* danta, s. Nr. 3. *Mocha* ist wohl kaum anders zu erklären als zusammengezogen und gekürzt oder verstümmelt aus *moli* + *chapur* > *moli-cha* > *mocha*. Das Suffix *-cha* in *yra-cha* (Nr. 31) ist doch wohl ohne Beziehung⁶.“

Wie man sieht, W. LEHMANN bemüht sich, das aus dem Lateinischen stammende Wort *mocha* < *mutilare*⁷ an der Hand einiger den Cuna-Sprachen entnommener Beispiele zu erklären.

² Freilich richtiger wäre „Coiba-Cueva“. Siehe „Colecc. de Documentos Inéditos“.

³ „Zentralamerika“. Die Sprachen, Bd. I, S. 118, Nr. 33, Berlin 1920.

⁴ *cachira*, bei OVIEDO ist selbstverständlich ein Druckfehler, deren es ja eine große Anzahl gibt in der Madrider Ausgabe. „Historia General y Natural de las Indias“, III, S. 138.

⁵ Hier hätte müssen zu Rate gezogen werden das für das Studium der Amerikanismen grundlegende Werk „Diccionario Etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas“. Por el Dr. RODOLFO LENZ, Primera Entrega, Santiago de Chile 1904.

⁶ LEHMANN, a. a. O.

⁷ Vgl. Portugiesisch: *fazer mocho*, d. h. *mutilar*, *tronchar*; *mochadura*, d. h. *utilização*.

Mocha, mocha usw. gehören zu den bekanntesten Epitheta, die im Vulgärspanisch und -portugiesisch überall in Lateinamerika stets und ständig den Sinn haben von „verstümmelt“, sei es Mensch (Einärmiger), sei es Tier (Kuh, Ochs, Ziegenbock, Widder usw., ohne Hörner; oder auch ein Hund ohne Schwanz).

Vaca del monte, Waldkuh⁸, war schon im 16. Jahrhundert die allgemeine Bezeichnung für „Tapir“. So zum Beispiel FERNANDO DE LA SERNA und der Pilot PEDRO CORZO schreiben in ihrem Berichte: „...é la dicha tierra (es abundosa) de mucha montería (jagdreich), asy como puercos de la tierra (wahrscheinlich *baquira* gemeint), é vacas é venados...“⁹.

Diese Bezeichnung *vacas* bezieht sich auf „Tapire“. Welche Assoziationen bei der Bildung der Benennung *vacas mochas* wirksam gewesen sein müssen, ergibt sich klar aus den Bemerkungen, die im Wörterbuch der spanischen Sprache der Königlichen Akademie zu Madrid dem Worte *mocha* beigefügt sind. Dort heißt es folgendermaßen:

„*mocha*: Epíteto que se aplica al animal cornudo, cuando tiene cortadas las astas; y también cuando nace sin ellas, debiendo tenerlas. — Aplícase igualmente á los arboles que carecen de ramas y copa, á las torres que no tienen chapitel ú otro adorno en el cuerpo superior, y á todas aquellas cosas que aparecen romas ú obtusas, debiendo ser aguzadas ó puntiagudas. — Embarcaciones que han quedado sin palos.“

Und am Schlusse ist das auch in Lateinamerika allgemein bekannte Sprichwort angegeben: „Váyase *mocha* por cornuda“ oder auch „váyase lo uno por lo otro“.

Kanonikus Dr. MANUEL ANTONIO ROMÁN¹⁰ erwähnt *Padre Mocha* (Mönch) und *Monja Mocha* (Nonne).

*Mocha*¹¹ ist, wie bekannt, ein in Chile häufig gebrauchter Spitz- und Kosenamen für die Laienbrüder sämtlicher katholischer Orden.

Frai Mocha ist eine ziemlich berühmte Persönlichkeit in der folkloristischen Literatur. So zum Beispiel heißt es in einem chilenischen Volksliede:

„En la puerta de San Francisco
Estaba un *mocha* paráo. (parado)
Con unas espuelas grandes
Que le hacían rúu, rúu.“

Einem Polizeiberichte über einen nächtlichen Skandal in einer an der Peripherie von Rio de Janeiro gelegenen Kneipe entnehme ich folgenden Passus: „...da briga saíu *mochado* de uma orelha...“, d. h. „bei der Schlägerei verlor ein Ohr“.

RUDOLF SCHULLER †.

⁸ *sača-vaca* (Waldkuh) im Kečua von Perú ist zweifellos, auf spanischen Einfluß zurückzuführen.

⁹ „El Archivo de Indias y las Exploraciones del Istmo de Panamá en los años de 1527 a 1534.“ Por MANUEL SERRANO Y SANZ, Anales de la Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas, Tomo VII, Memoria 2 a, S. 438, Madrid 1911.

¹⁰ „Diccionario de Chilenismos“, II, S. 523.

¹¹ Der Peruanismus *mochar* im Sinne von „Götzendienst treiben“ dürfte dem Kečua angehören; vgl. „Isla de Mocha“ an der Westküste von Südamerika.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Religiöser Gehalt der Mythen (PREUSS).

— Dieser Vortrag von Prof. K. TH. PREUSS berichtet zunächst unexakte Ansichten über die Entstehung und den Zweck der Mythen von Naturvölkern. Solche machen einen notwendigen Bestandteil des Kultes aus, „insofern ein Anfang in der Urzeit als notwendig für die Gültigkeit angesehen wird“. Sogar viele abergläubische Handlungen gehen auf Mythen zurück, sie sind oft nur ein Aus der Verbindung mit den Urahnen herausgerissener Kult. Auch dort, wo der Mythos nur erzählt oder gesungen wird, erwartet man von ihm religiöse oder magische Wirkungen. Das geht aus der Gewohnheit mancher Naturvölker hervor, die ihre Mythen nur in der Zeit vor der Aussaat erzählen, um das Wachstum günstig zu beeinflussen. PREUSS teilt die Mythen in mehrere Gruppen ein. Erstens solche, die mit dem Kult in direkter Verbindung stehen, zweitens solche, die eine günstige Zukunft bewirken oder eine ungünstige erträglicher machen, drittens solche, die keinen deutlichen Zusammenhang mit der Religion mehr erkennen lassen. (Sammlung gemeinverst. Vorträge, Nr. 162. J. C. B. MOHR, Tübingen 1933. 49 SS. Preis: Mk. 1.50.)

Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien (PRÜMM). — Dieser Aufsatz berichtet „über neuere Versuche, Völkerkunde und Vorgeschichtswissenschaft als Erkenntnisquellen für die älteste Geschichte der antiken Mysterien nutzbar zu machen“. Unter den Gelehrten, die in dieser Hinsicht wichtige Vorarbeiten geleistet haben, sind vor allem C. CLEMEN (Zum Ursprung der griechischen Mysterien, „Anthropos“, XVIII/XIX [1923/24], 431—446) und FRITZ KERN (Die Welt, worin die Griechen traten, ebd., XXIV

Europe et Généralités.

Valeur religieuse des mythes (PREUSS).

— Cette conférence de M. le Professeur K. TH. PREUSS rectifie quelques idées inexactes sur l'origine et le but des mythes chez les peuples primitifs. Ces mythes forment partie intégrante du culte «en ce sens que le commencement dans les temps primitifs en nécessite la validité». Beaucoup d'actes superstitieux même remontent à des mythes, souvent ils ne sont que des fragments détachés du culte pratiqué par les ancêtres. Même là où l'on se contente de réciter ou de chanter le mythe, des effets religieux ou magiques en sont attendus. La preuve en est l'habitude de maints peuples primitifs qui racontent leurs mythes à la seule époque précédant les semailles, pour influencer favorablement la croissance. M. PREUSS subdivise les mythes en plusieurs groupes: 1^o Ceux qui sont directement unis au culte; 2^o ceux qui peuvent produire un avenir favorable ou rendre supportable un avenir défavorable; 3^o ceux qui ne permettent plus de constater un rapport clair avec la religion. (Collection de conférences populaires Nr. 162. J. C. B. MOHR, Tübingen 1933. 49 pp. Prix: Mk. 1.50.)

Nouvelles voies pour expliquer l'origine des mystères antiques (PRÜMM). — Cet article parle des «essais récents d'utiliser les recherches ethnologiques et préhistoriques pour connaître l'histoire la plus ancienne des mystères antiques». Parmi les savants ayant fourni des travaux importants, sous ce rapport, il faut citer avant tous M. C. CLEMEN (L'origine des mystères grecs, „Anthropos“, XVIII/XIX [1923/24], 431—446) et M. FRITZ KERN (Le Monde, dans lequel les Grecs firent leur apparition, ibidem, XXIV [1929], 167—219; XXV [1930], 195—207; 793—

[1929], 167—219; XXV [1930], 195—207; 793—799) zu nennen. Hier hat sich der vergleichenden Völkerkunde und Religionsforschung ein Arbeitsgebiet aufgetan, auf dem noch „mit besonderer Hoffnung weitergegraben werden kann“. (Zeitschr. f. kath. Theologie [1933], 89—102; 254—272.)

Tauchmotiv in den Urmeerschöpfungssagen (WALK). — Dieses Motiv besitzt größere Verbreitung als man bisher glaubte. Am dichtesten liegen die Fundorte in Rußland und Sibirien einerseits und in Vorderindien anderseits. Dieses südliche Gebiet besitzt eine deutliche Eigenart. In Japan, China, den Iranländern, im Gebiet der Semiten und Kleinasien und in Westeuropa ist noch kein Fund geglückt. Die Verbreitung in Amerika wird eine zweite Arbeit behandeln. Der Weg nach Amerika ist ganz im Norden gut angedeutet, aber auch im Süden wäre eine Verbindung nicht gerade unmöglich. (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, LXIII [1933], 60—76.)

Die Welt des Islam einst und heute (HARTMANN). — Der Verfasser widmet dem Ausdruck „Welt des Islam“ eine eingehende Untersuchung und prüft seinen Inhalt im Laufe der Geschichte. Während sich „im Mittelalter islamische Welt und christliche Welt als gleichgeordnete Größen“ gegenüberstanden und der Gegensatz der Religion auch zugleich ein Gegensatz der Kultur war, ist nunmehr „das Unterscheidungsmerkmal von der Sphäre der Religion auf die der Zivilisation hinübergeschoben“ und die stärksten Antriebe sind nach HARTMANN heutigentags nicht mehr die religiös-kulturellen, sondern die modern-nationalen. (Beihefte z. alt. Orient, Heft 11 [1927], 47 SS. Leipzig, HINRICH'sche Buchh.)

Über einige Probleme der Diluvial-Paläontologie (EHRENBURG). — Die Funde von Knochenartefakten in der Windener Höhle haben KURT EHRENBURG dazu veranlaßt, sich eingehend mit der Altersfrage zu befassen und anschließend das Problem zu erörtern, wie es überhaupt mit dem Nachweis von Kalt- und Warmzeiten im Diluvium Europas steht. Als wesentlichstes Kriterium wird hier, von den verschiedenen geologischen Merkmalen abgesehen, ganz allgemein die Fauna angenommen. Als Kälteindikatoren gelten vor-

799). A l'éthnologie comparée et à l'investigation religieuse s'ouvre là un domaine de recherches où il est permis d'espérer des résultats particulièrement intéressants. (Zeitschr. f. kath. Theologie [1933], 89—102; 254—272.)

Motif du plongeur dans les mythes sur la création des mers primitives (WALK). — Ce motif est plus répandu que l'on a cru jusque-là. Il a été constaté le plus fréquemment en Russie et en Sibérie, et aux Indes méridionales. Cette dernière contrée en possède une particularité marquée. Au Japon, en Chine, aux pays iraniens, dans le domaine des Sémites et des habitants de l'Asie Mineure on n'en a rien constaté encore. Un second travail traitera de l'expansion de ce motif en Amérique. Le chemin de l'Amérique est bien indiqué tout au nord; pour le sud une jonction n'est pas tout à fait impossible. (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, LXIII [1933], 60—76.)

Le Monde de l'Islam autrefois et aujourd'hui (HARTMANN). — L'auteur étudie à fond l'expression «monde de l'Islam» et en examine la valeur au courant de l'histoire. Tandis qu'«au moyen âge le monde islamite et le monde chrétien étaient opposés comme grandeurs coordonnées» et que le contraste dans les religions constituait en même temps un contraste dans les civilisations, à présent «le critérium est passé du domaine de la religion à celui de la civilisation». D'après M. HARTMANN les motifs les plus forts en sont aujourd'hui, non plus ceux de l'ordre religieux-civilisateur, mais ceux de l'ordre moderne-national. (Beihefte z. alt. Orient, Heft 11 [1927], 47 pp. Leipzig, HINRICH, libraire.)

Quelques problèmes de la paléontologie diluviale (EHRENBURG). — Des objets d'art en os, trouvés dans la caverne de Winden, ont déterminé M. KURT EHRENBURG de s'occuper spécialement de leur âge et de discuter le problème des périodes de froid et de chaud dans le diluvium en Europe. Abstraction faite des différents indices géologiques, c'est la faune qui est considérée ici généralement comme critérium essentiel. Les immigrants nordiques du plistocène et les éléments alpins, boréaux et arctoalpins de la zoographie

nehmlich die nordischen Einwanderer des Plistozäns und die alpinen, borealen und arktalpinen Elemente der rezenten Zoographie. An der Hand zahlreicher Beispiele widerlegt der Verfasser die Stichtichtigkeit solcher scheinbarer Zeitkriterien und warnt vor übereilten Schlüssen und Überschätzung der Faunenelemente als Kälteindikatoren. Die sich aus dieser Einstellung ergebende Unsicherheit in der Beurteilung von Klima und Biologie sowie in der Chronologisierung europäischer Plistozänablagerungen und Faunen bedeutet zwar in mancher Hinsicht eine Enttäuschung, doch scheint es wünschenswerter, gewisse Irrtümer rechtzeitig zu beseitigen, als auf schwankendem Fundament weiterzubauen. „Monoglazialismus, Polyglazialismus, verschiedene Datierungen der paläolithischen Kulturen usw. — zeigt das nicht am besten, daß die Basis, von der wir ausgehen, nicht hinreichend fundiert sein kann?“ (Verh. d. Zool. Bot. Ges. Wien, LXXXII [1932], 41—52.)

Vorgeschichtliche Funde aus Norddeutschland (PETZSCH). — Unter dem Titel „Der Depotfund von Pluckow (Rügen) und andere bronzezeitliche Funde aus Vorpomern“ veröffentlichen W. PETZSCH und seine Schüler wertvolle prähistorische Fundobjekte; kurze, sachliche und eingehende Beschreibung, die durch eine Reihe guter Abbildungen auf acht Tafeln erläutert und veranschaulicht wird, machen vorliegendes Heft zu einer für Prähistoriker unentbehrlichen Materialpublikation, die auch Ethnologen interessieren dürfte, da sie das Verständnis des Werdeganges von Hochkulturen um ein ansehnliches Kapitel bereichert. (Mitt. a. d. Samml. vorgeschichtl. Altertümer d. Univ. Greifswald, VI [1933], 32 SS. Mk. 3.—.)

Jagdfangmethoden arktischer Völker (FLOR). — Dem für die nordeurasische Kulturgeschichte so wichtigen Rentierhirtentum, das vermutlich im Sajangebiet seinen Ursprung nahm, liegen als ältere Stadien mehrere, wahrscheinlich zwei stärker differenzierte Stufen der Jägerkultur zugrunde. FR. FLOR zeigt, daß aus der Tatsache, daß in Nordamerika die Rentierzucht fehlt, obwohl andere Kulturgüter aus Nordeurasien in das arktische Amerika vordrangen, die Annahme früher Beziehungen zwischen den Völkern beider

récente sont les indicateurs du froid. Par de nombreux exemples l'auteur réfute la validité de certains critères de ce genre, devant indiquer apparemment les époques, et met en garde contre des conclusions précipitées et contre la surévaluation des éléments de la faune comme indicateurs du froid. L'évaluation incertaine du climat, de la biologie, des dates des gisements du plistocène et des faunes en Europe résultant de cet orientation, cause une déception à plus d'un point de vue. Cependant il vaut mieux écarter à temps certaines erreurs que de construire sur des fondements vacillants. «Monoglazialisme, polyglazialisme, dates différentes des cultures paléolithiques etc., tout cela n'indique-t-il pas que la base d'où nous partons, ne peut être suffisamment solide?» (Verh. d. Zool. Bot. Ges. Wien, LXXXII [1932], 41—52.)

Trouvailles préhistoriques dans l'Allemagne du Nord (PETZSCH). — Sous le titre «Le dépôt de Pluckow (Rügen) et les trouvailles de l'époque de bronze faites dans la Poméranie citérieure», M. W. PETZSCH et ses élèves publient des objets préhistoriques d'une grande valeur. Des descriptions courtes, objectives, détaillées, expliquées et rendues compréhensibles par une série de reproductions excellentes sur 8 tables, font de la brochure en question une publication indispensable pour la préhistoire, devant intéresser également l'ethnologie, puisqu'elle enrichit d'un chapitre important l'évolution des civilisations élevées. (Mitt. a. d. Samml. vorgeschichtl. Altertümer d. Univ. Greifswald, VI [1933], 32 pp. Mk. 3.—.)

Méthodes de capture à la chasse chez les peuples arctiques (FLOR). — Il est vraisemblable que deux degrés fortement différents de la culture des chasseurs précèdent comme phases plus anciennes, l'état des pasteurs de rennes, si important pour l'histoire de la civilisation nord-eurasienne, lequel prit son origine probablement dans le domaine de Saïan. Dans l'Amérique du Nord l'élève du renne manque, quoique d'autres biens de la civilisation aient pénétré de la Nordeurasie dans l'Amérique arctique. M. FR. FLOR en conclut que très

Gebiete sich erweisen läßt. Als interessanter Beleg für diese Behauptung erscheint auch eine bestimmte Jagdfangmethode, die sogenannte Trichterjagd, die mit geringen Abweichungen in beiden Weltteilen weite Verbreitung besitzt. Auch die Rentierhirten sowie jüngere Hirtenkulturen kennen eine ganz ähnliche Jagdmethode, wodurch die Herleitung des Hirtentums aus arktischen Jägerkulturen eine neuerliche Bestätigung erfährt. (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, LXIII [1933], 53—59.)

Baskisch-afrikanische Sprachverwandtschaft? (ZYHLARZ.) — ZYHLARZ untersucht HUGO SCHUCHARD'S Darlegung „Baskisch-hamitische Wortvergleiche“. Er weist jede Verwandtschaft des Baskischen mit dem Hamitischen zurück und stellt als Endresultat hin: Baskisch ist keine hamitische und überhaupt keine afrikanische Sprache. SCHUCHARD bediente sich in seiner Untersuchung der Methode der Anklangetymologie. Er förderte eine Übereinstimmung des Baskischen mit dem Hamitischen zutage, aber es ist nur eine scheinbare Übereinstimmung. Wortlisten allein und Nebeneinanderstellung von Wörtern ohne hinreichenden Nachweis der Lautverwandtschaft genügen nicht, um das Hamitische und Baskische als sprachverwandt zu erweisen. ZYHLARZ nun umgrenzt den Begriff „hamitisch“ geographisch, sprachlich und geschichtlich. Damit gibt er Richtlinien für alle, die das Hamitische mit irgendwelchen Sprachen vergleichen wollen. In der grammatikalischen Begriffsumgrenzung stellt er neun Wesenspunkte auf, die das Hamitische charakterisieren. Nur solche Sprachen, das ist sein Ergebnis, können als hamitisch angesehen werden, die sich in jene neun Grundformen einstellen lassen. Angewandt auf das Baskische: Das Baskische läßt sich in keiner Weise in die neun Hauptmerkmale eingliedern. Also ist das Baskische keine hamitische Sprache. Ähnlich ist das Verhältnis zwischen Baskisch und Nubisch, es besteht ebenfalls keine Verwandtschaft. ZYHLARZ schließt: 1. Lautähnlichkeit allein ist kein Beweis für direkte Verwandtschaft von Sprachen, und 2. Baskisch ist keine hamitische und über-

anciennement des relations se sont établies entre les peuples de ces deux domaines. Cette affirmation est documentée d'une manière intéressante par une méthode déterminée de capture à la chasse, dite chasse à entonnoir, laquelle, avec de minimes variations, est très répandue dans les deux continents. Les pasteurs de rennes ainsi que des civilisations de pasteurs plus récentes connaissent une méthode de chasse toute semblable. C'est là une nouvelle preuve que l'état des pasteurs tire son origine des civilisations de chasseurs arctiques. (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, LXIII [1933], 53—59.)

Affinités des langues basques et africaines? (ZYHLARZ.) — M. ZYHLARZ examine l'exposé de M. HUGON SCHUCHARD «Comparaison de mots basco-hamitiques». Niant toute parenté entre les langues basque et hamitique, il établit comme résultat final: Le basque n'est pas une langue africaine. M. SCHUCHARD s'est servi dans ses recherches de la méthode de l'étymologie des assonances. Il en trouva une concordance du basque avec le hamitique, mais c'est une concordance apparente seulement. Des listes de mots et des juxtapositions de mots, établies sans preuves suffisantes de l'affinité phonique ne suffisent pas pour prouver la parenté des langues basque et hamitique. M. ZYHLARZ délimite le terme «hamitique» du point de vue géographique, linguistique, historique. Par là il donne des lignes de foi à tous ceux qui veulent comparer le hamitique avec n'importe quelle langue. Dans les définitions grammaticales il établit 9 points essentiels caractérisant la langue hamitique. Résultats: Les seules langues se laissant insérer dans ces 9 formes essentielles peuvent être considérées comme hamitiques. Le basque ne se laisse insérer nullement dans les neuf types principaux. Par conséquent, le basque n'est pas une langue hamitique. Le rapport est le même entre le basque et le nubien; il n'y a non plus d'affinité. M. ZYHLARZ conclut: 1° La seule ressemblance des sons n'est pas une preuve pour la parenté directe des langues. 2° Le basque n'est pas une langue hamitique, même pas une langue africaine. (Prähistorische Zeitschrift, XXIII [1932], 69—77.)

haupt keine afrikanische Sprache. (Prä-historische Zeitschrift, XXIII [1932], 69—77.)

Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft. — Die „Gesellschaft zur Erforschung der Musik des Orients“ (Geschäftsstelle: Berlin NW 7, Unter den Linden 38) gibt seit 1933 eine eigene „Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft“ heraus, redigiert in Verbindung mit ERICH VON HORNOSTEL und JOHANNES WOLF von ROBERT LACHMANN. Jährlich sollen vier Hefte erscheinen, die den Mitgliedern der Gesellschaft kostenlos, Nichtmitgliedern zum Preise von Mk. 8.— geliefert werden. Die kürzlich erschienene erste Nummer führt sich vortrefflich ein mit folgenden Aufsätzen: „East and West“ von FOX STRANGWAYS, „Asiatische Parallelen zur Berbermusik“ von HORNOSTEL und LACHMANN, „Instruments, musique et danse chleuhs“ von CHOTTIN. (Verlag: MAX HESSE, Berlin 1933.)

Schädeldeformationen (AICHEL). — Auf Grund umfangreicher Untersuchungen an südamerikanischen Schädeln gelangt O. AICHEL zu folgender Gliederung der künstlichen Schädeldeformationen. A. Haupttypen: 1. Durch Wiegen, Zweibrettchenapparate oder Einbrettchenapparat erzeugte fronto-occipitale Zusammenpressung mit hauptsächlich kompensatorischer Verbreiterung in allen Übergängen von niedrig, schräg zu hoch deformierten Schädeln. 2. Durch „Winkelklemmenwiegen“ oder im spitzen Winkel oberhalb des Hinterhauptes sich treffende Zweibrettchenapparate erzeugte bregmatico-occipitale bzw. interparieto-occipitale Deformation (AICHEL) mit kompensatorischer Verbreiterung. 3. Durch zirkulär einschnürend wirkende Binden oder eng anliegende Häubchen erzeugte zylindrische oder konische Verunstaltung mit zirkulärer Verkleinerung und kompensatorischer Verlängerung bzw. Erhöhung. B. Kombinationen: 4. Durch Anwendung von Seitenplatten erzeugte seitliche Abplattung bei fronto-occipitaler und zirkulärer Deformation. 5. Durch Benutzung von Wiegen und gleichzeitiger zirkulärer Bindendeformation oder Häubchentragen deformierte Schädel mit kompensatorischer Verlängerung bzw. Erhöhung und Fehlen einer starken kom-

Périodique de musique comparée. —

La «Société pour l'étude de la musique de l'Orient» (Siège: Berlin NW 7, Unter den Linden 38) publie depuis 1933 un bulletin spécial: «Périodique de Musique comparée (Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft)» dont le rédacteur, M. ROBERT LACHMANN, est secondé de MM. ERICH VON HORNOSTEL et JOHANNES WOLF. Chaque année quatre numéros devront être publiés, livrés gratuitement aux membres de la société, aux autres personnes au prix de 8 Mk. Le premier numéro, publié récemment, contient les articles remarquables suivants: «East and West», par M. FOX STRANGWAYS, «Parallèles asiatiques de la musique barbaresque», par MM. HORNOSTEL et LACHMANN, «Instruments, musique et danse chleuhs», par M. CHOTTIN. (Editeur: MAX HESSE, Berlin 1933.)

Déformations craniennes (AICHEL). —

Après l'examen de nombreux crânes sud-américains, M. O. AICHEL établit la subdivision suivante des déformations artificielles des crânes: A. Types principaux: 1° Compression fronto-occipitale, produite par le bercement, par des appareils à deux planchettes ou à une planchette, présentant un élargissement compensatoire dans toutes les transitions entre les crânes déformés en bas, en biais, trop haut. 2° Déformation bregmatico-occipitale, respectivement interparieto-occipitale (AICHEL), avec élargissement compensatoire, produite par des appareils à deux planchettes se rencontrant par suite du bercement à pression angulaire ou à angle aigu. 3° Déformation cylindrique ou conique, avec amoindrissement circulaire et prolongement, respectivement élévation compensatoire, produite par des bandelettes ayant un effet resserrant circulaire, ou par des bonnets serrant fortement. B. Combinaisons: 4° Aplatissement latéral produit par l'emploi de planches latérales lors de la déformation fronto-occipitale et circulaire. 5° Crânes déformés par le bercement en même temps que par les bandelettes amenant une déformation circulaire et par des bonnets, avec la compensation de prolongement, respectivement d'élévation, et avec

pensatorischen Verbreiterung. 6. Durch Benutzung von Winkelklemmsystemen bei gleichzeitiger Anwendung zirkulärer Binden, an deren Stelle oder mit denen kombiniert ein Häubchen getragen werden kann, erzeugte lange Keilform des Schädels. C. Asymmetrische Deformationen: 7. Schiefe Deformation bei gerader Generalachse durch schräg fronto-occipital wirkenden Druck in Wiegen. 8. Schiefe Deformation bei gebogener Generalachse durch schiefe Anlegung von Zirkulärbinden oder Häubchen, die gelegentlich durch Dauerlage auf einer Seite verstärkt werden kann (AICHEL). (Zeitschr. f. Morphologie und Anthropologie, XXXI [1932], 3—62.)

Erblichkeit der Gesichtszüge (SCHEIDT). — Metrische Untersuchungen dienen in der Anthropologie zur Feststellung morphologischer Unterschiede kleinen und kleinsten Grades. Ihnen gegenüber haben J. WENINGER, W. SCHEIDT und O. AICHEL besonders in bezug auf die Gesichtswerte auf die nichtmetrische, bloß beschreibende — wie WENINGER es nennt „morphologische“ — Methode das Hauptgewicht gelegt. Der Wert dieser Details des Weichteilgesichtes hängt nun von ihrer Erblichkeit ab. Nach neuesten Untersuchungen SCHEIDT's („Untersuchungen über die Erblichkeit der Gesichtszüge“) kommt den einzelnen Merkmalen ein sehr verschiedener Wert zu. Nasenspitze, Mundregion und Augenbrauen scheiden aus. In bezug auf die übrigen Merkmale ist die Korrelation recht verschieden; sie ist am größten bei den Farbenmerkmalen und bei Maßen der Nasenwurzel und der Nasenflügel und Nasenrückengegend. Gering ist die Korrelation in bezug auf die Deckfalte des Oberlides. (Zeitschr. f. induktive Abstammungs- u. Vererbungslehre, LX [1932], 291—394.)

Asien.

Babylonische Dichtungen, Epen und Legenden (JEREMIAS). — „Die hier wiedergegebenen Proben der [babylonischen] Dichtkunst gehören ihrem Ursprung nach sämtlich in das 3. und 2. Jahrtausend. Einiges davon höchstens in die ersten

le manque d'un élargissement compensatoire prononcé. 6^o Crâne cunéiforme long, produit par l'usage simultané de systèmes à serremments angulaires et de bandelettes circulaires, qu'un bonnet peut remplacer; ce bonnet pouvant être porté aussi combiné aux bandelettes. C. Déformations asymétriques: 7^o Déformation en biais, à axe général droit, produite par une pression fronto-occipitale ayant un effet oblique occasionné dans les berceaux. 8^o Déformation en biais, à axe général incliné, produite par l'application en biais de bandelettes circulaires ou de bonnets, pouvant être renforcée à l'occasion par la position permanente sur un côté (AICHEL). (Zeitschr. f. Morphologie und Anthropologie, XXXI [1932], 3—62.)

Hérédité des traits de visage (SCHEIDT). — L'anthropologie se sert de mesurages pour constater des différences morphologiques d'un degré peu élevé et minime. En opposition avec cette méthode MM. J. WENINGER, W. SCHEIDT et O. AICHEL ont attaché la plus grande importance à la méthode purement descriptive, faisant abstraction de mesurages — M. WENINGER l'appelle «morphologique» — surtout par rapport aux parties molles du visage. La valeur de ces détails des parties molles du visage dépend de leur hérédité. D'après les recherches les plus récentes de M. SCHEIDT («Recherches sur l'hérédité des traits») les différents indices ont une valeur bien différente. Bout du nez, région buccale, sourcils ne comptent pas; quant aux autres indices, la corrélation varie beaucoup. Elle est grande pour les indices de couleurs et quant aux mesures de la racine du nez, des ailes du nez et de la région des nasaux. La corrélation est peu élevée quant au pli des paupières supérieures. (Zeitschr. f. induktive Abstammungs- u. Vererbungslehre, LX [1932], 291—394.)

Asie.

Poésies babyloniennes, poèmes, légendes (JEREMIAS). — «Les spécimens de la poésie [babylonienne] reproduits ici appartiennent, selon leur origine, aux 2^e et 3^e millénaires. L'un ou l'autre tout au plus aux premiers siècles du dernier millénaire

Jahrhunderte des letzten vorchristlichen Jahrtausends, kaum etwas davon in die Zeit der magischen Kultur, die nach OSWALD SPENGLER's Entdeckung etwa mit dem 7. Jahrhundert v. Chr. einsetzt.“ Die Arbeit ist eine gemeinverständliche Darstellung. Zu eingehenderem Studium verweist JEREMIAS auf sein „Handbuch der altorientalischen Geisteskultur“. (A. O., XXV, 1 [1925], 32 SS. HINRICH'sche Buchh., Leipzig.)

Aus der Geschichte Armeniens (GREGORY). — Das Land wird zum erstenmal erwähnt in einer Inschrift von SALMANESER I., dann von jüngeren Königen, besonders von SALMANESER II. und von SENNACHERIB. Der richtige Name des Landes — *Harmoniah* — findet sich aber zum erstenmal in der Heiligen Schrift, und zwar in den Büchern von AMOS und von JEREMIA. („Side-Lights on early Armenia“, London 1932, LUZAC & Co. 15 pp. Price: sh. 1/6.)

Alter der lappischen Rentierzucht (EM). — Die Lappen sind allem Anschein nach aus vier verschiedenen Stämmen zusammengewachsen. Die zwei älteren waren Rentierjäger, der jüngste gehörte dem Hirtentypus an; auf ihn ist also die Rentierzucht der Lappen zurückzuführen. Dieses letztere Element ist in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten aus Mitteleuropa eingewandert. (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, LXIII [1933], 77—81.)

Protoasiatische Elemente in der Ostyak-Samojeden-Kultur (PROKOFJEW). — Die Ostyak-Samojeden von Turuchansk, Sölkup genannt, gehören linguistisch zu den Samojeden, kulturell sind sie mit den Keto von der Nishne-Imbask-Gruppe verwandt. Dieses kulturelle Band stammt aus der Vergangenheit und besteht noch heute in einzelnen Gebieten ungelockert; Wechselheiraten kommen häufig vor. Die Ostyak-Samojeden befassen sich wie die Keto vornehmlich mit Fischerei, Jagd und Rentierzucht. Ihre Rentierzucht ist äußerst primitiv und in der Art des Aufzäumens und der Form des Schlittens jener der nördlichen Samojeden verbunden; was das Reiten auf den Rentieren und die Weidmethoden betrifft, deckt sie sich mit der der Keto. Auch die Methoden des Fisch-

avant l'ère chrétienne; à peine y a-t-il un spécimen appartenant à l'époque de la «culture magique» laquelle, selon la découverte de M. OSWALD SPENGLER, commence environ au 7^e siècle avant J.-Chr. «La brochure est un exposé populaire.» Pour de plus amples études M. JEREMIAS renvoie à son «Manuel de la culture intellectuelle de l'Orient antique» (Handbuch der altorientalischen Geisteskultur). (A. O., XXV, 1 [1925], 32 pp. Leipzig, Librairie HINRICH.)

L'histoire de l'Arménie (GREGORY). — Le pays est mentionné la première fois dans une inscription de SALMANESER I^{er}, ensuite de rois plus récents, surtout de SALMANESER II et de SENNACHERIB. Le nom véritable du pays — *Harmoniah* — se trouve pour la première fois dans l'écriture sainte, dans les livres d'AMOS et de JÉRÉMIE. («Side-Lights on early Armenia», London 1932, LUZAC et Cie, 15 pp. Price: sh. 1/6.)

L'âge de l'élève du renne chez les Lapons (EM). — Les Lapons se sont soudés, selon toute apparence, de quatre tribus différentes: Les deux plus anciennes étaient chasseresses de rennes, la plus jeune appartenait au type des pasteurs; c'est à elle qu'il faut faire remonter l'élève du renne chez les Lapons. Ce dernier élément est immigré de la Russie centrale dans les derniers siècles avant Jésus-Christ. (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, LXIII [1933], 77—81.)

Éléments protoasiatiques dans la culture ostyak-samojède (PROKOFJEW). — Les Ostyak-Samojèdes de Turuchansk, appelés Sölkup, font partie des Samojèdes du point de vue de la langue; du point de vue de la civilisation ils sont apparentés aux Keto du groupe Nishne-Imbask. Cette affinité culturelle date du passé et existe aujourd'hui encore dans certains domaines. Des mariages réciproques ont lieu. Les Ostyak-Samojèdes, comme les Keto, s'occupent surtout de la pêche, de la chasse, de l'élève du renne. L'élevage du renne est très primitif chez eux et ressemble à celui des Samojèdes du nord quant au bridement et à la forme du traîneau; quant à l'équitation sur les rennes et aux méthodes de pâturage, il est identique à celui des Keto. Les méthodes

fangs, Konstruktion und Anwendung der Jagdgeräte sowie die Haustypen, Erdhütten aus Stämmen und Schuppen auf Pfählen und die Kleidung sind bei Söl-kup und Keto gleich. Früherer Totemismus ist wahrscheinlich. Der ganze Söl-kup-Stamm teilt sich in zwei exogame Heiratsklassen, die die Namen Adler-Stamm und Nußhäher-Stamm führen. Interessante Züge weist auch der Ostyak-Samojeden-Schamanismus mit seinen eigenartigen Zeremonien auf. Auch hier finden sich Einzelheiten, die an den Schamanismus der Keto gemahnen. (American Anthropologist, XXXV [1933], 131—133.)

Ausgrabungen bei An-yang (Honan) (EBERHARD). — W. EBERHARD berichtet über die seit 1929 nahe von An-yang im östlichen Honan vorgenommenen Ausgrabungen, in deren Verlaufe die Reste der vorletzten Residenz der Yin-Dynastie zutage gefördert wurden. Die Grabungen haben erwiesen, daß die Yin in halb in die Erde versenkten Häusern gewohnt haben. Neben Tonggefäßen und Geräten aus Knochen und Stein treten Bronzegefäße und Bronzewaffen auf. Sie zeigen dieselben Ornamentformen, die später in der Chou-Zeit vorkommen und sind sowohl in der Gußtechnik wie in der Formgebung von hoher Vollendung. An Keramik findet sich eine feine weiße und eine schwarze Ware; zwischen diesen und der Yang-shao-Keramik bestehen große Unterschiede. Die Herstellungstechnik ist in An-yang wesentlich höher entwickelt; es treten Ritzmuster auf und die farbige Keramik verschwindet. Bisher fand man in An-yang nur ein einziges Stück farbiger Keramik im Yang-shao-Stil. An-yang ist gegenüber Yang-shao unbedingt fortgeschritten und die Yang-shao-Keramik in An-yang dürfte als letzter Ausläufer der Yang-shao-Kultur zu gelten haben. Damit gewinnt, da die Yin-Dynastie der Tradition 1766 bis 1122 regierte, MENGHN's Datierung Yang-shao's um etwa 2000 v. Chr. an Wahrscheinlichkeit. Ist aber Yang-shao eine westliche Kultur, so stellt sich An-yang als Ostkultur dar. (Ostasiat. Zeitschr., VIII [1932], 1—15.)

Die Astronomie im alten China (EBERHARD u. HENSELING). — Unsere Kenntnis der ostasiatischen Sternkunde hat durch die Untersuchung zweier Potsdamer

de la pêche, la confection et l'emploi des ustensiles de chasse, les types des maisons, cabanes de troncs d'arbres et échoppes sur pilotis, et l'habillement sont les mêmes chez les Söl-kup et les Keto. Le totémisme antérieur est probable. Toute la tribu des Söl-kup se divise en deux classes nubiles exogames, la tribu de l'Aigle et la tribu du Casse-Noix (*nucifraga caryo-catactes*). Le chamanisme des Ostyak-Samojèdes avec ses cérémonies singulières présente un intérêt particulier. Là également on constate des détails rappelant le chamanisme des Keto. (American Anthropologist, XXXV [1933], 131—133.)

Les Fouilles d'An-yang (Honan) (EBERHARD). — M. W. EBERHARD parle des fouilles faites depuis 1929 dans le voisinage d'An-yang, Honan oriental, lesquelles ont permis de trouver les restes de l'avant-dernière résidence de la dynastie Yin. Les Yin ont habité des maisons enfouies dans la terre. On a trouvé des vases en argile, des objets en os et en pierre à côté de vases et d'armes en bronze. On y découvre les mêmes formes d'ornementation comme plus tard pour l'époque Chou. Fonte et forme sont d'une haute perfection. Il y a des objets (de céramique) en noir et en blanc, présentant de grandes différences avec ceux de la céramique Yang-shao. A An-yang le mode de fabrication est plus développé. La scarification fait disparaître les objets en couleur. Jusque-là on n'a trouvé qu'un seul objet en couleur du style Yang-shao. An-yang est sans contredit plus avancé; l'objet du style Yang-shao trouvé à An-yang peut être considéré comme dernier élément de la culture Yang-shao. La dynastie Yin ayant régné, suivant la tradition, 1766—1122, la date de 2000 av. J.-Chr., établie par M. MENGHN pour l'Yang-shao, gagne en probabilité. L'Yang-shao est une civilisation de l'ouest, l'An-yang a les caractères d'une culture de l'est. (Ostasiat. Zeitschr., VIII [1932], 1—15.)

L'Astronomie dans l'ancienne Chine (EBERHARD et HENSELING). — Notre connaissance de l'astronomie de l'Asie orientale a fait un grand progrès par les re-

Astronomen einen großen Fortschritt gemacht. Dieser ist größer als der des ganzen letzten Jahrzehntes. Es handelt sich dabei um die Erklärung der in den *Han-Annalen*, Kap. 21, enthaltenen vielen Zahlenangaben über Sonne, Mond und Planeten. Die Form der Aufzeichnungen ist eigenartig, ähnlich wie bei den Indianern Zentralamerikas. Sie geben nämlich nur ganz kurze und wenig verständliche Aufklärungen über jeden der behandelten Gegenstände. Die erste Angabe z. B. lautet nur: „Tageszahl ist 81. Die Anfangsneun der (Musikröhre) *Huang-chung* der Periode *yüan-shih* multipliziert mit der Zahl eines *Yo* ergibt die Tageszahl.“ Oder beim Merkur: „Monatsüberschuß ist 114.682.“ Fast niemand wird in der ersten Angabe die Umlaufzeit des Mondes vermuten, $29\frac{43}{81}$ Tage. Der Zähler des Bruches (43) war für den chinesischen Astronomen allerdings nicht schwer zu ergänzen, er konnte nach seiner Erfahrung nur 41, 43 oder 44 heißen. Im ersten Abschnitt folgen Angaben über die Schaltungen im Mondjahr, die Länge des Jahres, den siderischen Mondumlauf, die Finsternisse usw. Bezüglich der letzteren ist dem Verfasser ein Mißverständnis unterlaufen. Er erwähnt nicht, daß die Zahl 47 in den *Annalen* höchstwahrscheinlich eine der fünf kleinsten saroiden Finsternisperioden bedeutet (6 Monate, 41, 47, 88, 135 Monate), sondern gibt eine verwinkelte und unwahrscheinliche Erklärung dieser Zahl. Auch für das im dritten Abschnitt auf S. 11 berechnete LUDENDORFF'sche Intervall haben wir keinen Anhaltspunkt in der chinesischen Astronomie. Noch schwerer als die Mondzahlen waren die über die Planeten zu verstehen, aber auch hier ist den Verfassern die Enträtselung fast ganz geglückt. Darüber wird später noch einiges zu sagen sein. (Beiträge zur Astronomie der *Han-Zeit* I; Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse, 1933, V.)

Kosmologische Spekulation in China (EBERHARD). — Die Naturphilosophie der Chinesen wird hier mit ihren Wurzeln und ihrer Entwicklung bis zur *Han-Zeit* kritisch dargestellt, zum Teil nach neuen, der Astronomie entnommen Gesichtspunkten. Die wichtigsten Grundlagen der Untersuchung sind aus der chinesischen

cherches de deux astronomes de Potsdam qui ont réalisé le plus grand progrès depuis les dernières dix années. Il s'agit de l'explication des nombreuses indications numériques sur le soleil, la lune et les planètes, contenues au chapitre 21 des *Annales Han*. La forme des annotations est particulière, semblable à celle des Indiens de l'Amérique centrale. Elles donnent des explications très courtes et peu intelligibles sur chacun des objets traités. La première indication p. ex. dit seulement: «Le nombre des jours est 81. Le premier neuf du (tuyau musical) *Huang-chung* de la période *yüan-shih* multiplié par le nombre d'un *yo* donne le nombre des jours.» Ou pour Mercure: «L'excédent du mois est 114.682.» Presque personne ne se doutera que le premier nombre indique la révolution de la lune, $29\frac{43}{81}$ jours. Le numérateur de la fraction n'était pas difficile à retenir pour l'astronome chinois; d'après son expérience il ne pouvait être que 41, 43 ou 44. Au premier alinéa suivent des indications sur les intercalations dans l'année lunaire, la durée de l'année, la révolution sidérique de la lune, les éclipses etc. Quant aux éclipses, il est survenu une erreur à l'auteur. Il ne mentionne pas que le nombre 47 signifie très probablement une des cinq périodes saroides les plus courtes (6 mois, 41, 47, 88, 135 mois), mais il donne une explication compliquée et invraisemblable de ce nombre. Dans l'astronomie chinoise il n'y a pas de point d'appui pour l'intervalle de LUDENDORFF calculé au 3^e alinéa de la page 11. Les auteurs ont réussi presque complètement à expliquer les nombres relatifs aux planètes, plus difficiles à interpréter que ceux se rapportant à la lune. Plus tard l'on en dira un mot encore. (Beiträge zur Astronomie der *Han-Zeit* I; Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse, 1933, V.)

Spéculation cosmologique en Chine (EBERHARD). — La philosophie naturelle des Chinois est exposée dans un examen critique avec ses racines et son évolution jusqu'à l'époque *Han*, en partie d'après des points de vue nouveaux, pris de l'astronomie. Les bases les plus importantes des recherches sont citées textuelle-

Literatur wörtlich zitiert, besonders die Monographie über die fünf Elemente, Holz, Feuer, Erde, Metall, Wasser, aus dem ersten Band der Reichsannalen. Diese Elemente nehmen eine bevorzugte Stellung in der Philosophie Chinas ein. „Es gab kaum einen Vorgang in der Natur, im Leben des Menschen und der Tiere und Pflanzen, für den nicht die Elementenlehre eine Erklärung wußte. Die Lehre kann alle Probleme lösen, sie kann sogar noch mehr; sie gibt Naturgesetze, und wer diese kennt, kann schon die Folgen eines Ereignisses im voraus berechnen.“ Im zweiten Teil der Abhandlung wird untersucht, welche Bedeutung die Aufzählung der Elemente in verschiedenen Reihenfolgen hat und woher die verschiedenen Formen stammen. Hier bietet die Anwendung der Theorie auf das öffentliche und private Leben vielfach Gelegenheit, einzelne Zentren der Entwicklung zu präzisieren; eines der am deutlichsten ausgesprochenen liegt in Zentral-Schantung. Die Lehre von den fünf Elementen ist bisher als einheitliches Gebilde angesehen worden. Der Verfasser zeigt, daß dies ein Irrtum ist. „Sie wurde vielmehr in einzelnen Schulen gelehrt und in verschiedenen Richtungen entwickelt. Wie scharf diese Schulen gegeneinander abgegrenzt waren, ist nicht mehr erkennbar.“ Ihre erste Entstehung fällt wenigstens in die Chou-Zeit. Im dritten Teil der Abhandlung werden die Finsternisse erörtert und die Absicht bei ihrer Beobachtung. Der Verfasser hält es für sicher, daß diese Himmelserscheinungen vor allem aus astrologischen Gründen beobachtet wurden. Kam es doch vor, daß eine Finsternis fingiert ward, um den Kaiser und die Beamten zu warnen. Bei dieser Gelegenheit dürfte der Verfasser die Möglichkeit der Vorherbestimmung einer Finsternis in China zu ungünstig beurteilen. Man kannte dort zwei, vielleicht drei überkreuzende saroide Perioden, die doch meistens zu einem richtigen Resultate führen mußten. Ohne gute Kenntnis der Theorie hätten sie auch nicht wissen können, daß sich eine Sonnenfinsternis zuweilen schon nach einem Monat wiederholt, denn im nördlichen China sind niemals solche zwei Finsternisse sichtbar. (BAESSLER-Archiv, XVI [1933], 1—100.)

ment de la littérature chinoise, surtout du premier volume des annales de l'empire, la monographie sur les cinq éléments, bois, feu, terre, métal, eau. Ces éléments occupent une place privilégiée dans la philosophie chinoise. «Il y avait à peine un événement dans la nature, dans la vie de l'homme, des animaux et des plantes, pour lequel la doctrine des éléments ne sût une explication. Cette doctrine peut résoudre tous les problèmes, elle peut même davantage: elle donne des lois de la nature; celui qui les connaît, peut d'avance calculer les suites d'un événement.» Dans la seconde partie de l'article on recherche ce que signifie l'énumération des éléments dans un ordre différent et d'où ces différentes formes tirent leur origine. L'application de la théorie à la vie publique et à la vie privée donne souvent l'occasion de préciser différents centres de l'évolution. Un de ces centres les plus prononcés est situé au Schantung central. La doctrine des cinq éléments a été considérée jusque-là comme un tout uni. L'auteur prouve que c'est là une erreur. «Elle était enseignée plutôt dans les différentes écoles et développée dans différentes directions.» L'origine en remonte pour le moins à l'époque Chou. La 3^e partie de la dissertation expose les éclipses et l'intention de leur observation. L'auteur estime pour constant que ces phénomènes étaient observés avant tout pour des motifs astrologiques. Il arriva même qu'une éclipse était simulée, pour avertir l'empereur et ses fonctionnaires. L'auteur juge un peu trop défavorablement la possibilité de déterminer d'avance une éclipse en Chine. On y connaissait deux, peut-être trois périodes saroïdes qui s'entrecroisaient et devaient amener la plupart du temps un résultat juste. Sans une connaissance suffisante de la théorie ils n'auraient pu savoir non plus qu'une éclipse de soleil se répète parfois après un mois déjà, car dans la Chine septentrionale jamais ces deux éclipses ne sont visibles. (BAESSLER-Archiv, XVI [1933], 1—100.)

Sumero-dravidische Verwandtschaften (THYAGARAJU). — Die Entdeckung einer großen Anzahl Siegel in Mohenjo-Daro und Harappa hat der Wissenschaft die Aufgabe gestellt, sie zu entziffern und auch von dieser Seite her den Ursprung der Sumerer zu untersuchen, nachdem die Induskultur mit der mesopotamischen viele und auffallende Übereinstimmungen besitzt. A. S. THYAGARAJU hat sich der dankenswerten Aufgabe unterzogen, sprachliche Untersuchungen auf diesem noch wenig betreuten Gebiete zusammenzustellen sowie auch den einstweilen mißglückten Versuch WADDEL's, Sumerisch, Frühharisch und die sprachlichen Rekonstruktionen aus den vorderindischen Siegeln als Einheit zu betrachten, einer kritischen Würdigung zu unterziehen. Der Verfasser selbst bringt dann eine Reihe höchst wichtiger Feststellungen und Hinweise, die besonders die sumero-dravidischen Zusammenhänge wie auch den Komplex der Mohenjo-Daro-Kultur in neues Licht rücken könnten. Zu seinen eigenen Sprachgleichungen bemerkt dann der Verfasser: „I cannot make bold to draw conclusions from these affinities, for there is every possibility of such resemblances being merely accidental; but perhaps it will be possible one day, after a thorough and systematic study of the grammar and syntax of Sumerian is made, to equate Aryan-Sumerian-Dravidian, especially when researches from other vistas of approach seem to point to the same end.“ (Quarterly Journal of the Mythic Society, XXIII [1932], 222—228.)

Abrichten der Pferde bei den alten Indoeuropäern (HROZNY). — Aus den hethitischen Texten des KIKKULIS vom Lande Mitanni, die aus Boghazköi stammen, geht hervor, daß die Mitanni, was Zucht und Abrichtung der Pferde betrifft, die Lehrmeister der Hethiter und möglicherweise auch anderer Völker des Orients waren. Diese hippologischen Texte stammen aus dem 14. Jahrhundert v. Chr. und schildern, wie die an Kriegs- und Rennwagen gespannten Pferde bei den Hethitern trainiert wurden. Aus dem noch vorhandenen Keilschrifttext, der auf fünf Tafeln 963 Zeilen umfaßt, lernt man bis in letzte Einzelheiten Theorie und Methode kennen, die von den ältesten Indoeuropäern

Parentés suméro-dravidiennes (THYAGARAJU). — Les savants ont déchiffré un grand nombre de sceaux découverts à Mohenjo-Daro et à Harappa et ils ont examiné de ce côté aussi l'origine des Sumériens, d'autant plus que la civilisation de l'Indus présente beaucoup de concordances étonnantes avec celle de la Mésopotamie. M. A. S. THYAGARAJU a rapproché des recherches linguistiques faites dans ce domaine encore peu exploré; il a apprécié d'une manière critique l'essai en attendant manqué de M. WADDEL, de considérer comme une unité le sumérien, le proto-arien et les reconstructions linguistiques des sceaux trouvés aux Indes occidentales. L'auteur donne lui-même une série de constatations et d'indications très importantes, mettant dans un nouveau jour les relations suméro-dravidiennes et la civilisation Mohenjo-Daro. L'auteur dit de ses propres comparaisons linguistiques: «I cannot make bold to draw conclusions from these affinities, for there is every possibility of such resemblances being merely accidental; but perhaps it will be possible one day, after a thorough and systematic study of the grammar and syntax of Sumerian is made, to equate Aryan-Sumerian-Dravidian, especially when researches from other vistas of approach seem to point to the same end.» (Quarterly Journal of the Mythic Society, XXIII [1932], 222—228.)

Dressage des chevaux chez les anciens Indoeuropéens (HROZNY). — Des textes héthitiques du KIKKULIS du pays de Mitanni, lesquels proviennent de Boghazköi, il résulte que les Mitanni, quant à l'élève et au dressage des chevaux, étaient les maîtres des Héthites et probablement d'autres peuples encore de l'Orient. Ces textes hippologiques, datant du 14^e siècle av. J.-Chr., décrivent comment les chevaux attelés aux chars de guerre et de course étaient entraînés chez les Héthites. Par le texte en écriture cunéiforme encore existant (963 lignes sur 5 tables), on apprend à connaître, jusque dans les derniers détails, la théorie et la méthode employées par les plus anciens Indoeuropéens pour

beim Abrichten der Pferde angewendet wurden. Angesichts der großen Bedeutung dieser Texte entschloß sich der Autor zu einer Transkription und einer mit genauen Kommentaren versehenen Übersetzung, eine Arbeit, die, mit Unterbrechungen, viele Jahre in Anspruch nahm. Im vorliegenden Aufsatz wird in Kürze der Inhalt der fünf Tafeln wiedergegeben: es wird das Training der Pferde genau geschildert, das ein wohldurchdachtes System darstellt und zahlreiche Analogien mit den modernen Methoden aufweist. Dieses hippologische Werk von wahrhaft indoeuropäischem Geist ist einzig in seiner Art und läßt darauf schließen, daß der erste Grund zum System des KIKKULIS im ursprünglichen Herausbildungsherd des arischen Zweiges der Indoeuropäer gelegt wurde. Daß die Pferdezucht erst durch die Indoeuropäer nach Vorderasien gebracht wurde, wie HROZNY meint, ist allerdings eine Verlegenheitsannahme, deren Unwahrscheinlichkeit immer mehr zutage tritt. (Archiv Orientální, III [1931], 431—461.)

Afrika.

Lebensweisheit der alten Ägypter (ANTHES). — RUDOLF ANTHES zeigt an Hand von zahlreichen mitgeteilten Zitaten, wie in den altägyptischen Weisheitslehren der verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Grundhaltungen zum Leben sich widerspiegeln. Dabei ergibt sich ein Weg zum Verständnis ägyptischer Religiosität, die unabhängig ist von den Formen der Religion, und von dieser Seite her fügt sich uns auch eine Erscheinung wie die Sonnenreligion von Amarna leicht in den Ablauf der Entwicklung. (A. O., XXXII, 2. [J. C. HINRICH, Leipzig 1933], 40 SS.)

Vererbung und Schwangerschaft nach der Deutung der Azande (EVANS-PRITCHARD). — E. E. EVANS-PRITCHARD beschäftigt sich in der Zeitschrift „Sociologus“ mit einem Kapitel primitiver Wissenschaft, das sich uns als ein Gemisch exakter Beobachtung und irriger Mutmaßungen darstellt. Die Azande wissen genau, daß die Empfängnis die Ursache der Schwangerschaft ist. Sie ist nach ihrer Auffassung die Vereinigung der männlichen Samen mit dem *Mucus* der Frau. Der männliche Samen wird als „Seele des

le dressage des chevaux. Vu la grande importance de ces textes, l'auteur en a donné une transcription et une traduction avec commentaires minutieux. Ce travail, parfois interrompu, a duré des années. L'article qui nous occupe, donne un court résumé des cinq tables: l'entraînement des chevaux est décrit minutieusement; c'est un système intelligemment établi, présentant de nombreuses analogies avec les méthodes modernes. Cette œuvre hippologique d'un esprit vraiment indoeuropéen est unique en son genre. Elle permet de conclure que la première base du système du KIKKULIS est à chercher au foyer original de formation de la branche arienne des Indoeuropéens. L'hypothèse de M. HROZNY que l'élève des chevaux ait été introduite dans l'Asie mineure seulement par les Indoeuropéens, est une hypothèse d'embarras dont l'invraisemblance se manifeste toujours davantage. (Archiv Orientální, III [1931], 431—461.)

Afrique.

Philosophie des anciens Egyptiens (ANTHES). — M. RODOLPHE ANTHES indique comment, dans les philosophies de l'ancienne Egypte des diverses époques, se reflètent des appréciations fondamentales très diverses de la vie. Il y a une voie pour comprendre la religiosité égyptienne, indépendante des formes de la religion. Par là il nous est facile d'insérer la religion du soleil d'Amarna dans le cours de l'évolution. (A. O., XXXII, 2. [J. C. HINRICH, Leipzig 1933], 40 pp.)

Hérédité et grossesse selon l'interprétation des Azandé (EVANS-PRITCHARD). — Dans le périodique „Sociologus“ M. E. E. EVANS-PRITCHARD s'occupe d'un chapitre de science primitive, lequel se présente comme un mélange d'observation exacte et d'hypothèses erronées. Les Azandé n'ignorent nullement que la conception est la cause de la grossesse. D'après leur idée elle est l'union du sperme de l'homme avec le *mucus* de la femme. Le sperme de l'homme est appelé «l'âme de l'enfant»; on attribue une âme

Kindes“ bezeichnet und auch dem *Mucus* der Frau wird eine „Seele“ zugesprochen. Für die Herausbildung dieser merkwürdigen Vorstellung scheint die Beobachtung der Ähnlichkeit der Kinder mit den Eltern maßgebend gewesen zu sein. Aber für die Empfängnis ist auch der Wille des Höchsten Wesens, *Mboli*, notwendig. Über das embryonale Wachstum der Kinder besitzen die Azande Kenntnisse, die wir keineswegs als gering bezeichnen dürfen, wie überhaupt die primitive Wissenschaft größer ist, als man eigentlich erwarten möchte. (Sociologus, VIII [1932], 400—414.)

Voreheliche Schwangerschaft in der Auffassung der BaKxatla (SCHAPER). — Während in früherer Zeit die BaKxatla (Bechuanaland Protectorate) die voreheliche Schwangerschaft strenge bestraften, so beurteilen sie heute, wo der voreheliche Geschlechtsverkehr, abgesehen von nur wenigen Ausnahmen, allgemeine Sitte geworden zu sein scheint, diese Dinge weit aus milder. I. SCHAPER versucht in einer Arbeit, die Ursachen dieses sittlichen Verfalls aufzudecken, welche in erster Linie in der Beirung des kulturellen Eigenlebens der Eingebornen von seiten europäischer Mächte liegen. (Africa, VI [1933], 59—89.)

Eine alte ethnographische Sammlung aus Afrika (HIRSCHBERG). — Hermannstadt und Mühlbach (Siebenbürgen) beherbergen eine alte, sehr wertvolle ethnographische Sammlung aus dem Oberen Nilgebiet (Schilluk, Kitsch, Djur, Bari, Zande u. a. m.), die FRANZ BINDER von seinen Reisen im Jahre 1862 nach Europa brachte. Eine genaue Herkunftsangabe der einzelnen Gegenstände erhöht den wissenschaftlichen Wert der Sammlung ungemein. (WALTER HIRSCHBERG, Die Sammlung FRANZ BINDER in Hermannstadt und Mühlbach. Verhandlg. u. Mitteilg. des Siebenbürgischen Vereins für Naturwissenschaften in Hermannstadt, LXXXI/LXXXII [1931/1932], Hermannstadt 1933.)

Marimba-Musik (NADEL). — Das afrikanische Xylophon, zumeist unter dem Sande-Namen Marimba bekannt, läßt nach NADEL eine sehr alte Kulturgemeinsamkeit erkennen, die Afrika, Ostasien, Indonesien und Ozeanien umspannt. NADEL unter-

aussi au *mucus* de la femme. Ils ont formé cette idée singulière probablement, en constatant la ressemblance des enfants avec leurs parents. Pour la conception, la volonté de l'être suprême, *Mboli*, est nécessaire. Les Azandé ont des connaissances relatives à la croissance embryonale qui ne sont nullement petites. La science primitive d'ailleurs est plus étendue comme on pourrait l'attendre. (Sociologus, VIII [1932], 400—414.)

Grossesse prémaritale chez les BaKxatla (SCHAPER). — Dans le temps, les BaKxatla (Betchuanaland Protectorate) punissaient sévèrement la grossesse prémaritale. Actuellement où, à quelques exceptions près, le commerce intime des sexes avant le mariage semble être devenu la coutume générale, ils jugent les choses d'une manière beaucoup plus clément. M. I. SCHAPER essaye de découvrir les causes de cette décadence morale. Une des premières en est l'infiltration des influences européennes qui faussent la civilisation propre des indigènes. (Africa, VI [1933], 59—89.)

Une vieille collection ethnographique provenant de l'Afrique (HIRSCHBERG). — Hermannstadt et Mühlbach (Transylvanie) possèdent une vieille collection ethnographique très précieuse provenant du domaine du Nil supérieur (Schilluk, Kitsch, Djur, Bari, Zandé, etc.) que FRANZ BINDER a rapportée de ses voyages en Europe. L'indication de provenance très exacte de tous les objets augmente considérablement la valeur de cette collection. (WALTER HIRSCHBERG, La Collection FRANZ BINDER à Hermannstadt et à Mühlbach. Discussions et communications de la Société transylvanienne de Sciences Naturelles à Hermannstadt, LXXXI/LXXXII [1931—1932], Hermannstadt 1933.)

Musique Marimba (NADEL). — Le xylophone africain, connu surtout sous le nom sandé «marimba», selon M. NADEL, permet de reconnaître une très ancienne communauté de civilisation embrassant l'Afrique, l'Asie orientale, l'Indonésie et

scheidet fünf Typen, die genetisch untereinander verbunden sind: A. Schenkelxylophon, B. Holmxylophon, C. Trogxylophon, D. Tragbügelxylophon und E. Tischxylophon. Als die ursprüngliche Heimat dieses Instrumentes wird Südostasien angegeben. Die formale Gestaltung, Stimmung in absoluten Tonhöhen (nach den Forschungen von HORNPOSTEL) und geistige Bedeutung des Instrumentes weisen auf einen gemeinsamen Ursprung hin, von wo aus sich die Marimba in mehreren und zeitlich verschiedenen Wellen über die Erde hin verbreitet hat. („Zur Ethnographie des afrikanischen Xylophons“, Forschungen und Fortschritte, VIII [1932], 444—445.)

Elefantenzähmung in Belgisch-Kongo (HUFMANN). — Vor dreißig Jahren wurden in Belgisch-Kongo vom Kommandanten LAPLUME im Auftrag König LEOPOLD II. die ersten Zähmungsversuche an Elefanten vorgenommen. In Anlehnung an das Zähmungsverfahren in Vorderindien, hatten sich die Domestikationsmethoden in ein System entwickelt, das noch heute in Verwendung steht. Junge Elefanten werden gefangen und mit Hilfe abgerichteter älterer Tiere, der „Monitore“, nach den Domestikationszentren gebracht; die eigentliche Dressur nimmt der Wärter — der *Kornak* — erst mit Hilfe des „Monitors“, dann allein vor. Die in Belgisch-Kongo vorgenommenen Versuche haben auch das sehr wichtige Ergebnis gesichert, daß sich die gezähmten Elefanten wohl vermehren, daß es aber infolge der zweijährigen Arbeitsunfähigkeit des Muttertieres rentabler ist, jeweils wilde Elefanten zu fangen und zu zähmen. (La Géographie, Terre, Air, Mer, LVI [1931], 330—342.) — Das gleiche Thema behandelt auch der Aufsatz „Über die Domestikation der Elefanten im belgischen Kongo“ in „Der Tropenpflanzer“, 1933, S. 32 ff.

Amerika.

Peyote-Kult (WAGNER). — Die Entwicklung und Verbreitung des Peyote-Kultes bei nordamerikanischen Indianern dient G. WAGNER als Unterlage zur Darstellung eines besonderen Akkulturationsprozesses, deren jeweilige Produkte eben Ritual und Lehre dieses Kultes sind. Die

l'Océanie. M. NADEL distingue cinq types, unis génétiquement entre eux: A. Xylophone à branches. B. Xylophone à traverses. C. Xylophone à auge. D. Xylophone à support. E. Xylophone à table. L'Asie du sud-est est considérée comme patrie originaire de cet instrument. La forme, l'accord dans des hauteurs absolues des sons (selon les recherches de M. VON HORNPOSTEL), la signification de l'instrument, en indiquent, l'origine commune d'où la «marimba» s'est répandue sur la terre dans plusieurs directions et à plusieurs époques. (L'«Ethnologie du xylophone africain», Forschungen und Fortschritte, VIII [1932], 444—445.)

Domestication des éléphants au Congo Belge (HUFMANN). — Il y a trente ans, le commandant LAPLUME, sur l'ordre du roi LÉOPOLD II, entreprit au Congo Belge les premiers essais de domestication d'éléphants. Se basant sur la méthode de domestication pratiquée aux Indes, les méthodes de domestication s'étaient développées en un système en usage encore aujourd'hui. De jeunes éléphants sont pris et amenés aux centres de domestication à l'aide d'éléphants plus âgés, dressés à cet effet, les «moniteurs». Le garde, appelé «kornak», entreprend le dressage, d'abord à l'aide des «moniteurs», ensuite tout seul. Les essais faits au Congo Belge ont établi comme résultat très important que les éléphants domestiqués se reproduisent; puisque l'incapacité de travail des femelles destinées à la reproduction dure deux années, il est plus économique de capturer et d'appivoiser toujours des éléphants sauvages. (La Géographie, Terre, Air, Mer, LVI [1931], 330—342.) — Le même sujet est traité dans l'article «La domestication des éléphants au Congo Belge», paru au «Tropenpflanzer», 1933, p. 32 ss.

Amérique.

Le culte Peyote (WAGNER). — M. G. WAGNER se base sur l'évolution et l'extension du culte Peyote chez les Indiens de l'Amérique du Nord pour exposer un procès d'acculturation dont les produits respectifs sont justement le rituel et la doctrine de ce culte. Les relations histo-

historischen Beziehungen zwischen Ritual und Lehre sind jeweils bedingt und abhängig von verschiedenen Faktoren; die Regelmäßigkeiten, die in diesem Werdegange wiederkehren, gestatten einen Schluß auf die bei einem Akkulturationsprozeß tätigen Kräfte und richtunggebenden Prinzipien. Ausführlich werden die Ursachen der Entwicklung und der Verbreitungsprozeß des Peyote-Kultes dargestellt, wobei Wert auf sehr ausführliche Beschreibung des Akkulturationsproduktes bei den einzelnen Indianerstämmen gelegt wird. Daraus ergibt sich die Erkenntnis, daß „eine Tendenz zu einer Korrelation zwischen den Kulturprovinzen und den verschiedenen Formen des Peyote-Rituals“ besteht, in dem Sinne, daß „jeder Kulturprovinz eine besondere Form des Peyote-Kultes entspricht“. Der Bildung dieser Formen selber liegen zwei Mechanismen zugrunde, die als „Auswahl des Ähnlichen“ und als „Angleichung an vorhandene Schemata“ bezeichnet werden können. Die Verbreitung und Ausgestaltung des Peyote-Kultes ist ein selten günstiges Beispiel, um den verwickelten Hergang des sogenannten Akkulturationsprozesses in seine mechanischen und historischen Teile zu zerlegen. (BAESSLER-Archiv, XV [1932], 59—144.)

Totempfähle (BARBEAU). — Die Totempfähle von British-Columbien und Alaska sind in der Eigenart ihres dekorativen Stils weltweit bekannt. Seit langem werden diese Kunststücke nicht mehr hergestellt, und alle jene, die ehemals aufgerichtet worden sind, fallen nacheinander der Zeit wieder zum Opfer. Nachdem sich BARBEAU über Bedeutung und Herstellung dieser Pfähle geäußert hat, betont er nachdrücklich, daß die Kunst, dergleichen Gedächtnissäulen für die Verstorbenen zu schnitzen und aufzurichten, an der nord-westlichen Küste Amerikas bei weitem nicht das hohe Alter aufweist, das übertriebene Phantasie ihr zuerteilt. Allein schon die beschränkte Dauerhaftigkeit des Holzes spricht in diesem Sinne. Manche Stücke, die in Museen und Parks bewundert werden, sind erst nach 1860 geschnitzt, einige in Albert Bay erst nach 1890 aufgestellt worden. Höchstens ein Jahrhundert lang blüht diese Kunst auf amerikanischem Boden. Weder die Tlingit-

riques entre rituel et doctrine dépendent de différents facteurs; les régularités qui se reproduisent dans cette évolution, permettent d'en conclure aux forces actives et aux principes directeurs mis en jeu dans ce procès. On donne un exposé détaillé des causes de l'évolution et de l'extension du culte Peyote, surtout une description minutieuse des produits civilisateurs chez les différentes tribus d'Indiens. Il s'en suit qu'il existe «une tendance de corrélation entre les centres de civilisation et les différentes formes du rituel Peyote», en ce sens qu'«à chaque centre de civilisation correspond une forme particulière du culte Peyote». Ces diverses formes sont motivées par des causes quasi mécaniques «que nous pourrions désigner par choix du ressemblant», et par «adaptation à des schémas existants». L'extension et la formation du culte Peyote est un des exemples rares et précieux pour diviser en ses parties mécaniques et historiques l'évolution compliquée du procès dit d'acculturation. (BAESSLER-Archiv, XV [1932], 59—144.)

Poteaux totems (BARBEAU). — Les poteaux totems de la Colombie Britannique et d'Alaska sont connus partout par leur style décoratif particulier. Depuis longtemps ces objets d'art ne sont plus fabriqués et tous ceux qui ont été érigés dans le temps, périssent l'un après l'autre. M. BARBEAU, après avoir donné son opinion sur la signification et la fabrication de ces poteaux, dit expressément que l'art de sculpter et d'ériger de ces colonnes commémoratives aux défunts, est loin d'avoir l'âge qu'une imagination exagérée lui attribue pour la côte nord-ouest de l'Amérique. La seule durée limitée du bois plaide en faveur de cette opinion. Maints de ces poteaux que l'on admire dans les musées et les parcs, ont été sculptés seulement après 1860, plusieurs en ont été érigés à Albert Bay après 1890 seulement. Il y a tout au plus un siècle que cet art fleurit sur le sol américain. Ni les tribus des Tlingit, ni celles des Haida ne peuvent être considérées comme les inventrices de

noch die Haida-Stämme kämen als erste Bearbeiter dieser Pfähle in Betracht; diese Ehre gebührt wahrscheinlich den Tsimshyan am Nass River, die auch allezeit als die besten Totempfählschnitzer angestaunt worden sind. „Die enge Übereinstimmung der plastischen Künste an der amerikanischen Nordwestküste mit jenen der verschiedenen Völkerschaften rundherum in den Grenzen des Stillen Ozeans sollte man nicht übersehen.“ (Smithsonian Report for 1931 [Washington 1932], 559—570.)

„Moros y Cristianos“ in Mexiko (RICARD). — Dem mexikanischen Festspiel „Moros y Cristianos“, das als Volksspiel sich großer Beliebtheit erfreut, widmet ROBERT RICARD eine längere Untersuchung. Es handelt sich um dramatische Tanzszenen und Dialoge, die im wesentlichen den Sieg der Christen über die Mauren zum Inhalt haben. Das Spiel wird bei festlichen Anlässen aufgeführt. RICARD kann nachweisen, daß das Spiel in seinen Grundzügen schon aus dem Jahre 1538 aus Mexiko-Stadt bekannt ist. In der Folgezeit blieb das Spiel allerdings in Mittelamerika nur bei den Indianern in Gebrauch, ist aber trotzdem keine indianische Erfindung aus nachkolumbianischer Zeit, sondern wurde aus Spanien eingeführt, wo wesentliche Stücke des Spieles heute noch in einigen Provinzen zu finden sind. (Journ. de la Soc. des Américanistes. Nouv. Série, XXIV [1932], 51—84.)

Die Otomí im Staate Jalisco (GARIBI). — J. D. GARIBI schrieb eine Untersuchung über die letzten Vertreter der Otomí in Jalisco und kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: Es ist zweifellos, daß in einem Teil des Staates Jalisco von frühester Zeit an bis in die spanische Kolonialzeit hinein Otomí ansässig waren. Dabei ist allerdings Jalisco nicht in der heutigen Umgrenzung gemeint, sondern in der durch die Jahrhunderte gebräuchlichen, mehrfach verschiedenen Umschreibung. Der Name Otomí ist weniger bekannt. Dafür aber Bezeichnungen, die sich aus den verschiedenen Dialekten oder von Teilgruppen des Hauptstammes oder aus Rassen- und Kulturmischungen mit Nahuatl oder anderen alten Völkern herleiten lassen. Weil die Otomí Jaliscos schon in sehr alter Zeit sich vom Hauptstamm trennten und auch

ces poteaux. Cet honneur revient probablement aux Tsimshyan (Nass River) qui ont été admirés de tout temps aussi comme les meilleurs sculpteurs de poteaux totems. «On ne devrait pas négliger de constater la concordance étroite que présentent les arts plastiques de la côte nord-ouest de l'Amérique et ceux des différentes peuplades établies autour des confins de l'Océan Pacifique.» (Smithsonian Report for 1931 [Washington 1932], 559—570.)

„Moros y Cristianos“ au Mexique (RICARD). — M. ROBERT RICARD consacre un article au jeu de fête «Moros y Cristianos», devenu très populaire. Il s'agit de scènes de danses dramatiques et de dialogues dont le contenu essentiel est la victoire des chrétiens sur les Maures. Ce jeu est exécuté en des occasions solennelles. M. RICARD prouve que les éléments fondamentaux du jeu sont connus dans la ville de Mexico en 1538 déjà. Dans la suite le jeu fut célébré en Amérique centrale par les seuls Indiens. Cependant il n'est pas de leur invention, datant de l'époque après Christophe Colomb. Il fut importé de l'Espagne où l'on trouve des morceaux essentiels de ce jeu dans plusieurs provinces aujourd'hui encore. (Journ. de la Soc. des Américanistes. Nouv. Série, XXIV [1932], 51—84.)

Les Otomí dans l'état de Jalisco (GARIBI). — Voici les résultats que M. J. D. GARIBI établit à la suite de ses recherches sur les derniers représentants des Otomí à Jalisco: Il est certain que depuis les temps primitifs jusqu'à la colonisation espagnole les Otomí étaient établis dans une partie de l'état de Jalisco. Par Jalisco il faut entendre non le territoire actuel, mais le domaine tel qu'il existait au courant des siècles et changeait ses confins à plusieurs reprises. Le nom Otomí est peu connu. On a d'autres désignations, dérivées des différents dialectes ou de groupes partiels de la tribu principale ou de mélanges raciques et culturelles avec les Nahuatl et d'autres peuples. Les Otomí en Jalisco se sont séparés de très bonne heure de la tribu principale. Cette raison et d'autres encore que l'auteur

aus anderen Gründen, die der Verfasser erörtert, ist es erklärlich, daß die Geschichtschreiber teils über ihren Ursprung im ungewissen bleiben, teils geradezu jede Verbindung mit den bekannten Otomí ablehnen. Die letzten Vertreter dieser Otomí in Jalisco waren die kleinen Gruppen von Tzapotitlán, Tuxcacueco und Ejutla, deren Nachkommen zu Ende des 18. Jahrhunderts die Sprache ihrer Vorfahren vollständig aufgegeben haben. (Bol. de la Soc. Mex. de Geografía y Estadística, VII [1932], 39—68.)

Altperuanische Kunst (YACOVLEFF). — Nasca, das südliche Zentrum eines eigenen Kunstkreises des alten Peru, zeigt in seinen buntfarbigen, vielgestaltigen Tongefäßen und in seinen reichhaltigen Weberarbeiten einen ausgesprochen naturalistischen Stil. Man kann sagen, „daß die Darstellungen von Nasca — abgesehen von einigen wenigen rein dekorativen Motiven — die mehr oder weniger stilisierten Darstellungen von wirklichen Gebrauchsgegenständen und hauptsächlich von Tieren der dortigen Gegend sind“. Auch für die zweifarbige Kunst des nördlichen Kunstkreises von Moche gilt, daß des Künstlers Vorlagen sämtlich seiner Umwelt entstammen. Bei weitem überwiegen die Darstellungen der dortigen Fauna, und es ist nicht verwunderlich, daß jene von Moche und die von Nasca durch kleine Unterschiede getrennt sind, liegen doch beide Ortschaften etwa 800 km auseinander und jede besitzt gewisse eigene zoologische Formen und Varianten. Nasca hat weniger Auswahl; denn seine Fauna ist sehr begrenzt. Überdies wurden von der dichtgestellten Landbevölkerung die wenigen einheimischen Wildformen verdrängt; alle diese aber sind in den Malereien und Geweben festgehalten. In der Kunst des Nordens überwiegen Darstellungen von Fischen aus der Ordnung der Selachier. Weil dem südlichen Küstenstreifen, nicht aber dem nördlichen, viele Inseln vorgelagert sind, auf denen sich unübersehbare Scharen von Seevögeln sammeln, erklärt es sich, daß die Kunstwerke von Nasca oft und oft die sogenannten Guanavögel abbilden, die von Moche aber selten. YACOVLEFF beschreibt sehr ausführlich und peinlich genau die Stilisierung der verwendeten Motive, die sämtlich aus der dortigen Fauna und aus

explique, font comprendre que les historiens sont incertains par rapport à leur origine, qu'ils se refusent d'admettre toute union avec les Otomí connus. Les derniers représentants de ces Otomí en Jalisco étaient les petits groupes de Tzapotitlán, dans l'état de Tuxcacueco et Ejutla, dont les descendants avaient complètement abandonné la langue de leurs ancêtres, vers la fin du 18^e siècle. (Bol. de la Soc. Mex. de Geografía y Estadística, VII [1932], 39—68.)

Art de l'ancien Pérou (YACOVLEFF). — Nasca, centre spécial de l'art au sud de l'ancien Pérou, documente un style naturaliste prononcé dans ses vases en argile polychromes et multiformes et dans ses tissures richement variées. On peut dire que «les représentations de Nasca, à part quelques motifs purement décoratifs, sont les représentations plus ou moins stylisées d'objets d'usage et surtout d'animaux de la contrée. Pour l'art bicolore de Moche, centre d'art du nord, l'artiste a pris tous ses modèles dans son milieu. Là ce sont les représentations de la faune de la contrée qui prédominent. Voilà pourquoi il n'est pas étonnant que les représentations de Moche et de Nasca présentent certaines petites différences, les deux localités étant distantes l'une de l'autre de 800 km, et chacune possédant certaines formes zoologiques propres et des variations. Nasca a moins de choix; sa faune est étroitement limitée. D'ailleurs la population agricole très dense anéantit peu à peu les rares formes du gibier indigène que les peintures et les tissures ont heureusement perpétuées. Dans l'art du nord des poissons dominent, de l'ordre des selaciens. Devant les côtes du sud, mais non pas devant celles du nord, s'étendent beaucoup d'îles, ou des vols immenses d'oiseaux maritimes se rassemblent. On comprend que les oiseaux dits producteurs du guano, sont bien souvent représentés sur les objets d'art de Nasca, rarement sur ceux de Moche. M. YACOVLEFF décrit amplement et minutieusement la stylisation des motifs employés, pris tous dans la faune de l'endroit et sur quelques objets de l'usage quotidien. (Revista del Mus. Nac. Lima, Perú, No. 2 [1932], 103—160.)

einigen Gebrauchsgegenständen genommen sind. (Revista del Mus. Nac. Lima, Perú, No. 2 [1932], 103—160.)

Die amerikanischen Sammlungen im ethnologischen Museum in Göteborg (WASSÉN). — Für jeden Amerikanisten, der sein Augenmerk vornehmlich der Südhälfte der Neuen Welt zuwendet, sind die reichhaltigen Sammlungen in Göteborg ein wirkliches Eldorado. Sie stehen als Gesamtheit in ihrer Art einzig da und enthalten Stücke in reicher Auswahl, die nur dort anzutreffen sind. Das Museum ist das Lebenswerk des leider zu früh verstorbenen Forschers und Indianerfreundes Baron ERLAND NORDENSKIÖLD. Er gab seinem Werke eine eigene Prägung, die besonders in der graphischen Darstellung von geographischer Verbreitung einzelner Kulturgegenstände zum Ausdruck gelangt. Sein Schüler WASSÉN schildert das Entstehen dieses Museums und zeichnet in je einer Karte die Stämme bzw. Fundorte ein, von denen dort größere Sammlungen geborgen sind. Ein bibliographischer Anhang zählt die reiche Fülle von Veröffentlichungen auf, die seit 1913 an jener Arbeitsstätte geschaffen wurden. Dieses Museum wird als ein hervorragendes Denkmal für seinen rastlosen Begründer die Zeiten überdauern. (Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán, II [1932], 233—262.)

Ozeanien.

Die geheime Gesellschaft der Arioi (MÜHLMANN). — W. E. MÜHLMANN veröffentlicht eine bemerkenswerte Studie über die geheime Gesellschaft der Arioi auf den Gesellschaftsinseln — eine der ersten Geheimorganisationen, die der Wissenschaft bekannt wurden. In kritischer Sichtung des vorhandenen Quellenmaterials sucht der Verfasser eine „Rekonstruktion aus Hunderten von Einzelangaben“, deren hypothetischer Charakter bei so fragmentarischem Überlieferungsbestand einleuchtet. Letztes Ziel der Untersuchung ist, den THURNWALD'schen Terminus der „Siebung“ *in concreto* zu erläutern, d. h. zu zeigen, daß in der Geheimgesellschaft der Arioi Menschen von ganz bestimmter biologischer und soziologischer Prägung zusammentreten und hier zu Einfluß und

Les collections américaines au Musée ethnologique de Göteborg (WASSÉN). — Les riches collections de Göteborg sont un véritable eldorado pour tout américaniste s'intéressant particulièrement à la partie méridionale du continent. Elles forment un tout unique en leur genre et contiennent, en de nombreux exemplaires, des objets que l'on ne trouve que là. Le musée est l'œuvre de vie du baron ERLAND NORDENSKIÖLD, explorateur et ami des Indiens, dont on regrette vivement la fin prématurée. Il donna à son œuvre une empreinte personnelle, se manifestant surtout dans la représentation graphique de l'extension géographique de certains objets d'art. M. WASSÉN, son élève, expose l'origine de ce musée et indique chaque fois dans une carte les tribus, respectivement les endroits ayant fourni des collections plus importantes. L'appendice bibliographique énumère le grand nombre de publications parues depuis 1913 en cet endroit de travail. Ce musée perpétuera le nom de son fondateur infatigable. (Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán, II [1932], 233—262.)

Océanie.

La société secrète des Arioi (MÜHLMANN). — M. W. E. MÜHLMANN publie une étude remarquable sur la société secrète des Arioi (archipel de la Société), une des premières organisations secrètes connues à la science. Par l'examen critique des sources l'auteur recherche une «reconstitution de plusieurs centaines de détails» dont le caractère hypothétique est tout naturel, vu la tradition fragmentaire. Par ces recherches l'auteur a voulu expliquer *in concreto* le terme de M. THURNWALD «le criblage», c'est-à-dire montrer que dans la société secrète des Arioi, des hommes d'une empreinte biologique et sociologique toute déterminée se réunissaient, gagnaient de l'influence et exerçaient le pouvoir. Insération de femmes dans la société des

Machtausübung gelangten. Eingliederung von Frauen in die Männergesellschaft, Sonnenkult, ständische Schichtung, Fruchtbarkeits- und Mystervorstellungen, Kindsmord bzw. Kinderlosigkeit der „Verheirateten“, festliche Vorführungen und prunkvolle Rundfahrten sind einige der besonders markanten Züge dieser „Siebungs“-Organisation. Außer für die Gesellschaftsinseln finden wir die Geheimgesellschaft der Arioi auch noch für die Marquesas-Inseln, ferner für Mangareva, Rarotonga und vielleicht auch für Hawai bezeugt; ihr am ähnlichsten unter den übrigen Männerbünden ist zweifellos die Suqe von den Neuen Hebriden. (Int. Arch. f. Ethnogr., XXXII, Suppl. [1932], 1—91.)

Geschichte der Insel Oparo (CAILLOT). — EUG. CAILLOT hat eine Geschichte der Insel Oparo (oder Rapa) geschrieben. Es ist ein rauhes vulkanisches Felseneiland der Südsee, etwa 2500 *ha* groß und ungefähr 230 Meilen südsüdöstlich von Tahiti gelegen. Oparo wurde 1791 von VANCOUVER entdeckt und 1887 endgültig französische Kolonie. Es sollen polynesishe Flüchtlinge gewesen sein, die sich zuerst auf der Insel niederließen. 1912 war sie von 207 Menschen bewohnt. In früheren Zeiten war die Bevölkerungsziffer bedeutend höher (vielleicht bis 6000). Vor gut 100 Jahren sind die Insulaner zur protestantischen Kirche übergetreten. Es ist im ganzen kein erfreuliches Bild, das CAILLOT von den Oparensen in wirtschaftlicher, sozialistischer und sittlicher Hinsicht zeichnet. Bestandteile ihrer früheren Religion sind der Glaube an ein höchstes Wesen (Ozean) und ein zukünftiges Leben und eine abergläubische Ahnenfurcht. Sie hatten Priester (und Priesterinnen), die zugleich auch Zauberer und Ärzte waren. (85 pp., Paris 1932, Librairie ERNEST LEROUX, 28, Rue Bonaparte.)

Molukken (JUYNBOLL). — In regelmäßigen Abständen läßt Direktor H. H. JUYNBOLL den großangelegten „Katalog des [holländischen] Reichsmuseums von Ethnographie“ erscheinen, dessen 23. Band über die Molukken (III. Teilband) kürzlich herausgekommen ist. Die Herausgabe dieses Katalogs ist ein außerordentlich verdienstliches Unternehmen, auf das wir hier erneut empfehlend hin-

weisen, culte du soleil, classement par états, idées de fécondité et de mystères, infanticide, respectivement stérilité des mariés, représentations solennelles, promenades pompeuses: voilà quelques-uns des traits essentiels de cette organisation de «criblage». En dehors de l'archipel de la Société, on constate la société secrète des Arioi dans les îles de la Marquise, pour Mangareva, Rarotonga et peut-être encore pour Hawai. La «suqe» des Nouvelles-Hébrides, parmi les autres sociétés pour hommes, ressemble le plus à la société secrète des Arioi. (Int. Arch. f. Ethnogr., XXXII, Suppl. [1932], 1—91.)

Histoire de l'île d'Oparo (CAILLOT). — M. EUGÈNE CAILLOT a écrit une histoire d'Oparo (ou Rapa). C'est une île inculte, volcanique, rocheuse de la Mer du Sud, d'une superficie d'environ 2500 *ha*, située à 230 milles à peu près au sud-sud-est de Tahiti. L'île d'Oparo fut découverte par VANCOUVER et devint colonie française en 1887. Des fuyards polynésiens se seraient établis les premiers dans l'île. En 1912 elle était habitée par 207 hommes. Autrefois, la population en était beaucoup élevée (peut-être jusqu'à 6000 hommes). Il y a au moins cent ans depuis que les habitants de cette île ont passé au protestantisme. La situation économique, sociologique, éthique des Oparenses est peu agréable. Des éléments de leur religion antérieure se retrouvent dans leur croyance à un être suprême (Océan) et à une vie future, et dans une crainte superstitieuse des aïeux. Ils avaient des prêtres et des prêtresses qui étaient à la fois magiciens et médecins. (85 pp., Paris 1932, Librairie ERNEST LEROUX, 28, Rue Bonaparte.)

Les Mollusques (JUYNBOLL). — A des intervalles réguliers M. H. H. JUYNBOLL, Directeur du Musée du Royaume des Pays-Bas, fait publier la partie «Ethnographie» du «Catalogue du Musée Royal des Pays-Bas», dont le 25^e volume (Les Mollusques, 3^e vol. partiel) a paru récemment. La publication de ce catalogue est une œuvre importante et méritoire. Par l'enregistrement exact de tous les

weisen möchten. Durch die sorgfältige Registrierung aller im Reichsmuseum vorhandenen Gegenstände wird zunächst deren Existenz allen Interessierten bekanntgegeben. Wenn damit auch der nächstliegende Zweck der Publikation erreicht wird, so ist das doch nicht der letzte und höchste Zweck. Dieser liegt unbestritten darin, daß die dingliche Beschreibung durch ethnologische und sprachliche Bemerkungen und Ergänzungen Leben und Blut bekommt und so nicht nur das Bild der „materiellen Kultur“ der betreffenden Völker vorteilhaft abrundet, sondern auch die Völker selber mit ihrem materiellen und geistigen Kulturbesitz dem Leser nahekommen. (Verlag: BRILL, Leiden 1932, 166 SS. mit 10 Tafeln.)

objets se trouvant au Musée Royal, l'existence en est communiquée à tous ceux qui s'y intéressent. C'est là le premier but de cette publication, ce n'en est ni le dernier ni le plus élevé. La description des objets est illustrée par des remarques et des ajoutes. Par là on apprend à connaître non seulement la «culture matérielle» des peuples en question, mais ces peuples mêmes avec leurs cultures, matérielle et intellectuelle. (Edition: BRILL, Leiden 1932, 166 pp. Avec 10 tables.)



Bibliographie.

Coon Carleton Stevens. *Tribes of the Rif.* (Harvard African Studies, vol. IX.) XVIII + 417 pp. in 4^o. With 68 Illustr. and 43 Maps. Cambridge, Mass., U. S. A. (1931). Peabody Mus. of Harvard University.

In der ausgezeichneten Reihe der „Harvard African Studies“ ist der vorliegende Band einer der besten. Verschiedene Mängel und Lücken müssen auf Rechnung der ungünstigen Verhältnisse zur Zeit der Forschung gestellt werden. Das Land stand damals noch unter den Nachwirkungen des Abd-el-Krim-Krieges. Bedauerlich ist die schlechte Qualität der Photographien. Der Versuch einer kulturellen Analyse des Gebietes kann als gelungen gelten, obwohl nach der Natur des Gebietes irgendwelche deutliche Schichtungen nicht abzulesen waren. Das Rif im engeren und weiteren Sinne gehört zu jenen typisch-afrikanischen Rückzugsgebieten, deren kultureller Charakter stets gründlich erkannt wird, wenn man sie als einheitlich primitiv auffaßt. Afrikanische Rückzugsgebiete liegen in der Regel an den großen Wanderstraßen der Rassen, Völker und Kulturen und ihre Bewohner sind nicht Primitiv-, sondern Restvölker, d. h. alles was älter ist als eine bestimmte, meist recht moderne Schichte, ist in sie hineingedrängt und es lebt in ihnen Uraltes neben verhältnismäßig sehr Jungem gleichwertig weiter. Sie sind eben Rest alles früher Gewesenen.

Die eigene Tradition der Bewohner und die historischen Nachrichten zeigen uns neben einem Stock autochthoner Bevölkerung Einwanderungen aus allen Gegenden Nordafrikas, nicht zuletzt auch von Südmarokko aus. Wie BIARNAY in seiner ausgezeichneten Arbeit über die Rifdialekte gezeigt hat, ist das Berberisch des Gebietes ziemlich abgewandelt und lautlich wenig ursprünglich. Mir persönlich fiel auf, daß die lautliche Entwicklung des Berberischen im Rif völlig parallel läuft mit der lautlichen Entwicklung des Vulgärlateinischen in der Iberischen Halbinsel, daß sich die Lautgesetze dort und da wiederholen und somit anzunehmen ist, daß Artikulationsbasis und artikulatorisches Gefälle gleich sein müssen.

Wirtschaftlich und kulturell sind deutlich zwei Schichten zu unterscheiden; eine Schichte, scheinbar die ursprünglichere, die sich als ein Sondertypus der großen eurasischen Gebirgskultur darstellt, mit Bergweiden, Gebirgshaus mit Söllerbildung, Gersten- und Roggenbau, den typischen Holzgefäßen und Musikinstrumenten usw. Eigenartig ist, daß die Rinder von Frauen und Mädchen gehütet werden und gemolken, daß nur Frauen dabei sein dürfen, wenn die Kuh zum Stier geführt wird usw. Dafür sind Ziege und Schaf Sache der Männer. Daß die Hühnerzucht und ihr Erlös nur der Frau zugehört und daß die Bienenzucht in großer Blüte steht, gehört auch in den Bereich der eurasischen Gebirgskultur. Es fehlt auch nicht der starke Anteil der Wildpflanzensammlung an der Ernährung. Wichtig ist, daß ein Wildrind (wohl verwildertes Rind) mit langen Haaren und kurzen Hörnern vorkommt, während das heute gezüchtete Rind langhörig ist. Pferdezucht scheint den Rifstämmen ursprünglich fremd gewesen zu sein, auch soweit es den iberischen Kaltblüter betrifft.

Eigenartig ist die heimlich betriebene Schweinezucht, die nach COON's Angaben aus immer wieder neugefangenen Wildschweinen ergänzt wird und kaum vier in der Gefangenschaft gezüchtete Generationen erlebt. Da der Islam Schweinefleisch verpönt und der Schweinezüchter für ihn religiös unrein ist, wird daraus ein großes Geheimnis gemacht, so daß es COON unmöglich war, tiefer einzudringen.

Die zweite Kulturform, die vielleicht ebenso alt ist, ist die mittelmeerische Baumkultur, mit Behacken, Bewässern und Düngen. Ölbaum, Feigenbaum, Nußbaum, Mandelbaum und auch der Weinstock werden gezogen und die getrockneten Früchte spielen eine große Rolle in der Ernährung. Welcher der beiden Kulturen der Getreidebau in Kulturrassen mit Bewässerungsleitungen, die die Wasserläufe der Schluchten und Täler bereits hoch oben anzapfen, zuzurechnen ist, läßt sich kaum entscheiden. Uralt ist er sicher in Nordafrika, da ich erst kürzlich aus alten Repartimientosakten feststellen konnte, daß er auf den Kanarischen Inseln schon vor der Eroberung heimisch war. Roggen wird trocken, d. h. ohne künstliche Bewässerung gebaut, die Gerste und der nur in den flachen Randgebieten vorkommende Weizen immer mit Bewässerung. Alle Arten Hülsenfrüchte sind, wo immer die Höhe es gestattet, angebaut. Der Boden wird mit der Hacke und mit dem Pflug bearbeitet, je nachdem es der Boden verlangt oder erlaubt. Der Hackenpflug hat eiserne Pflugschar. Die Oliven werden in einem Kollergang gequetscht und dann in einer Spindelpresse gepreßt.

Während das Bodeneigentum sonst streng in Evidenz gehalten wird, sind unkultivierte Berghänge jedem Stammangehörigen zum Roggenanbau frei, wovon die Armen reichlich Gebrauch machen. Zur Ernte ruft der Arme Nachbarn zur Hilfe, die er am Abend bewirtet. Die Traubenlese erfolgt gemeinsam und jede Familie, die einen Weinberg besitzt, erhält eine arme Familie zur Hilfe zugewiesen, die dann ihren Anteil erhält. Auch das Fallobst der Olivenbäume gehört den Armen. Da die Presse und der Kollergang Gemeindebesitz sind, werden dort unmittelbar Gaben für die Moschee, die Armen usw. erhoben. Der Name des Birnbaumes stammt aus dem Vulgärlateinischen (*piras*) und zeigt, wie auch das Rif den Einflüssen römischen Ackerbaues auf die Berber unterworfen war. Wer soviel Land besitzt, daß er es nicht allein mit seiner Familie bearbeiten kann, nimmt arme Sippengeossen zur Hilfe, die, sei es nun einer oder viele, ein Fünftel der Ernte dafür erhalten. Bearbeiten aber Arme Land, auf dem der Besitzer nicht selbst mitarbeitet, dann beträgt ihr Anteil die Hälfte der Ernte. Ohne persönliche Arbeit läßt sich Reichtum nicht erwerben und auch nur schwer behaupten, durch fleißige persönliche Arbeit kann auch ein Besitzloser zu Reichtum kommen.

Der *Gofio*, d. h. das aus gerösteten Getreidekörnern gewonnene Mehl, ist eine Hauptnahrung, daneben kommt Breinahrung vor und auch Fladenbrot, das ursprünglich wohl ausschließlich im Backofen gebacken wurde, heute aber auch in dem von den Arabern entlehnten Backteller. Interessant ist, daß der Backofen nicht wie bei den anderen Berbern mit dem vulgärlateinischen Lehnwort *frân*, sondern *şinurş* genannt wird, was wohl auf sekundäre Entlehnung unter Ausfall des *f* aus dem Arabischen deutet.

Brot wird auch aus Hülsenfrüchten, Wurzeln usw. gebacken, der Teig wird mit Hefe angemacht. Die bitteren Eicheln werden zerquetscht und in beschwerten Säcken wochenlang in fließendem Wasser ausgelaugt. Würste werden in großem Maßstab hergestellt, an der Küste wird Fisch gesalzen, auch im Backofen gedörst und so konserviert. Fisch darf nie mit Milch zusammen genossen werden. Diese wird meist frisch getrunken, aber auch sauer, gebuttert wird in einem Ledersack oder Topf, der an einer Schnur hingeheschnitten wird. Männer und Frauen essen für gewöhnlich gemeinsam, nur bei Anwesenheit fremder Gäste essen die Männer allein. Dabei spielt, ein echter Zug eurasischer Gebirgskultur, der Holzlöffel eine große Rolle. Das orientalische Essen mit der Hand tritt daneben zurück.

Das Gerben erfolgt mit nasser Asche zur Haarentfernung, dann wird die Haut mit zermahlener *Taida*-Rinde eingerieben, nach einigen Tagen folgt Einreibung mit gequetschten Wachholderbeeren, darauf ein Einweichen in Sauermilch, neuerliche Behandlung mit nasser Asche und schließlich Waschen in fließendem Wasser.

Die Wolle wird in fließendem Wasser gewaschen, dann getrocknet und gekrempt. Gesponnen wird am Rocken und Spinnwirtel und daneben mit Fadendrehen am Schenkel. Der Wirtelfaden dient beim Weben für die Kette, der Schenkelfaden für den Schuß. Eine merkwürdige Teilung! An Webstühlen gibt es zwei: ein aufrechter, nur von Frauen benützter Zweistangenwebstuhl mit einem Holzkamm zur Fachbildung, und ein waagrechter Webstuhl mit getretenen Fächern, von Männern benützt. Von den Nomaden her importiert

sind die Zeltplachen mit Kette aus Halfagras und grobem Ziegenhaarschuß, gewebt auf am Boden improvisierter Vorrichtung, wobei der Schußfaden mit der Hand eingesteckt wird. Alle ältere Kleidung ist nach COON's Angabe aus Wolle.

Die Holzarbeit ist ein angesehenes Gewerbe einzelner Stämme, welche Pfähle und Bretter mit der Axt herstellen. Auch Holzteer wird in primitiver Weise erzeugt. Pflüge werden von einzelnen geschickten Männern hergestellt, dafür kann aber niemals Geld genommen werden. Zwei Haustypen sind vertreten: Das mittelmeeische Viereckhaus mit Flachdach und, in den abgelegenen Gebieten, ein Rechteckhaus mit First und einer Söllerbildung, augenscheinlich ein Sondertypus des eurasischen Gebirgshauses. Der mittlere Teil des Raumes dient zur Wohnung, eine höhere Plattform an einem Ende dient als Schlafstelle, am anderen Ende ein eingetiefter Teil für das Rind oder die Rinder. Ein alter Haustypus anderer Zugehörigkeit ist auch das Rechteckhaus aus Prügelgerüst.

Die bodenständige Töpferei, von den Frauen im Haus geübt, kennt keine Töpferscheibe. Handwerklich, von Männern geübt, wird die Töpferscheibe verwendet und es wird auch dann die typische nordafrikanische Stadt-Keramik erzeugt. Die in der Hand geformten Töpfe werden nicht aus Spiralwülsten, sondern aus flachgedrückten Stücken aufgebaut, genau so, wie ich es in Atalaya auf Gran Canaria sehen und im ganzen Arbeitsverlauf photographieren konnte.

Neben der Masse der freien Bevölkerung, die sich nur durch Besitz gliedert, gibt es eine Klasse von Verachteten: Schmiede, Musikanten, Marktausrüfer und Wieger, der, genau wie einst auf den Kanarischen Inseln, das Schlachten der Tiere für die Nahrung zukommt. Während zur Schlachtung des Opfertieres immer der angesehenste Mann berufen wird, würde sich durch Schlachtung zur gewöhnlichen Nahrung jeder freie Mann zum Ausgestoßenen machen. Eine ähnliche Parallele stellt auch das Verbot dar, mit Frauen außerhalb des Verwandtenkreises allein zu sprechen.

Bei der Geburt wird die Wöchnerin von zwei Frauen unterstützt, die aber kein Entgelt erhalten. Die Sippengenossen kommen und bleiben, die Männer beim Vater, die Frauen bei der Mutter, bis zur Geburt. Unmittelbar nach der Geburt opfert der Vater ein Schaf oder eine Ziege, ebenso am siebenten Tage nach der Geburt. Die Männer lassen dann je einen *Duro* als Gabe zurück. Die Namengebung erfolgt gewöhnlich am siebenten Tag. Der erste Haarschnitt ist eine feierliche Zeremonie, gewöhnlich nach dem ersten Lebensjahr oder nach einem halben Jahr. Der Kopf wird geschoren und nur die altlybische Skalplocke stehen gelassen. Die Beschneidung wird allgemein durchgeführt, aber nicht immer als religiöse Zeremonie.

Der Jüngling heiratet gewöhnlich mit 17 Jahren, das Mädchen mit 14 oder 15. Dabei sind die jungen Leute in der Wahl ziemlich frei. Geheiratet wird außerhalb der Sippe, aber in der Regel innerhalb des Clans. Während die Tochter des Vaterbruders verboten ist, gelten Töchter von Vaterschwester, Mutterbruder und Mutterschwester als bevorzugte Bräute.

Als eine Parallele zu den Leichenbrettern unserer Alpen dürfen wir vielleicht auffassen, daß die Leiche auf dem Moscheetor zum Friedhof gebracht wird. In den Boden des Grabes wird eine kleinere Grube in der Größe der Leiche eingetieft und die Leiche dann mit flachen Steinen bedeckt, bevor die große Grube zugeschüttet wird. COON glaubt, daß die präislamische Grabrichtung nordsüdlich war. Interessant ist ein Sonnwendfeuer am 24. Juni, wobei die Leute, die Mütter mit ihren kleinen Kindern, über das Feuer springen.

Der anthropologische Teil des Buches ist mit großem Fleiß gearbeitet, aber es scheint, daß das kleine Menschenmaterial durch die Überfülle an Tabellen nicht übersichtlicher und leichter analysierbar wird. Auffällig ist, daß in den Photographien auf den Tafeln die nach den eigenen Tabellen des Verfassers doch so häufigen helläugigen und helbärtigen Typen fast ganz zurücktreten. Ich glaube eine Korrelation zwischen folgenden Merkmalen zu sehen: helle Farben, hoher Wuchs, absolut große Schädelhöhe, absolut große Schädelbreite, große Stirnbreite, große bizygomatische Breite, kurze Nasen und mittelstarke Haare. Die Korrelation von Schädelhöhe, Nasenbreite, großer bigonaler Breite ist nach keiner Richtung deutlich. Lang sind die Gesichter überall. Ich möchte dabei

etwa an die vielen cromagnoiden Westfalen und Thüringer mit mehr oder weniger langen Gesichtern und an den cromagnoiden Typus unter den Basken mit längerem Gesicht, aber geringer Breite des Unterkieferwinkels denken.

Daß die Korrelationen ganz offenbar auf Cromagnon deuten, ist jedem klar. HOOTON freilich und seinem Schülerkreise erscheint dieser Typus als „disharmonic“ (ein ästhetischer, aber ganz unanthropologischer Ausdruck) und als Mischung aus „nordisch“ plus einem ausdrücklich zu diesem Zwecke erfundenen mongoliden Rassen-element des eiszeitlichen Europa. Dafür werden die so zahlreichen Mischformen aus „Mediterran“ und Cromagnon als nordisch gedeutet, eine Fehlinterpretation, die wohl auch bei den Schädeln der norddeutschen Megalithbevölkerung gemacht wird.

Als vollkommen identisch mit dem kanarischen Gautypus der Cromagnon-Rasse erscheint mir die junge Frau aus Targuist auf Tafel 53.

Ebenso irrig ist die ebenfalls auf HOOTON gestützte Annahme einer alten negroiden Schicht. Die negroiden Schädel HOOTON's aus Tenerife stammen, wie ich an Ort und Stelle erfuhr, aus den Negerfriedhöfen des Marquisats von Adeje. Dieses Majorat war laut Stiftungsurkunde (photographiert in meinem Archivum Canarium) verpflichtet, ständig 80 Negerklaven zum Betrieb der Zuckerrohrmühlen zu halten. Dies dauerte von 1525 bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Heute enthalten diese Sklavenfriedhöfe keine Schädel mehr! Man sieht, daß man ohne historische Studien und ohne die Provenienz der Schädel selbst überprüft zu haben, keine Rassengeschichte machen kann.

Schuld an den Irrtümern ist die a-priori-Annahme, daß helle Haar- und Augenfarben nur nordisch sein können.

Damit soll das Verdienst der ungemein fleißigen Arbeit nicht geschmälert werden, die ein verheißungsvoller Anfang in der Untersuchung der Berbevölker ist.

DOMINIK JOSEF WÖLFEL — Wien.

Gutmann Bruno. *Die Stammeslehren der Dschagga. I. Band.* (Arbeiten zur Entwicklungspsychologie, herausgegeben von F. KRUEGER, XII. Stück.) XVI + 671 SS. in gr.-8°. München 1932. C. H. BECK'sche Verlagsbuchhandlung. Preis: geh. Mk. 36.—.

„Schau an, mein Enkelkind! Heute fängt das Schätzesammeln an. Ein Schatz ist es, den man im Herzen aufbewahrt. In deinem Haupte sollst du ihn bewahren“ (S. 72), sagt der Dschagga-Alt Vater, wenn er sein Enkelkind in die Erziehung übernimmt. Missionar GUTMANN selber ist ein Schätzesammler geworden; er hat die einzigartigen Schätze des Dschagga-Volkes gesammelt und uns geschenkt. Wir besitzen keine anderen dieser Art in der ethnologischen Literatur. Staunenswerte Zeugnisse von der Art und Tiefe, mit der das Hirtenvolk Ostafrikas über Menschenbildung und Gemeinschaftserziehung sich seine Gedanken gemacht, mit der es nach Wegen gesucht hat, uralte, tausendfach bewährte Lebensweisheit seinem Nachwuchs in die Seele zu pflanzen.

Die Lehraufgabe hebt schon lange vor dem Pubertätsalter mit der Zeremonie der Ohrdurchbohrung in den „Enkellehren“ an. („Was dein Großvater sagt, ist: Sammle Weisheit, dieweil du noch klein bist!“) Sie werden fortgesetzt in den Lehren des „Haingangs“, Zeremonien, die heute in einem Tag ablaufend, an die Stelle einer ehemals Monate währenden Jugendinitiation getreten sind, um späterhin in den „Vorlehren“, „Lagerlehren“ (vom Ruhelager des Alten aus gegeben) und „Hochzeitslehren“ ihren Abschluß zu finden. Der bisher erschienene Band enthält die „Enkellehren“ und die „Hainganglehren“; die übrigen Lehrstoffe sollen zwei weitere, uns in Aussicht gestellte Bände füllen.

Einzelne der Lehrreden, die der Altvater, die Altmutter an die Enkelkinder hält, sind vom didaktischen Gesichtspunkt aus Musterstücke belehrender Erziehungskunst, aus feinsten Beobachtung der Menschenpsyche heraus geboren. Geistig und seelisch hervorragende Menschen mit sehendem Auge und aufgeschlossenem Gemüte müssen es gewesen sein, die solche Grundsätze geformt und in eine Art von Gleichnisrede eingekleidet haben. Immer wieder hält man beim Lesen inne und sagt sich: Das und so — *mutatis mutandis!*

— müßte man auch zu unseren Kindern sagen. *Ethnologia docet!* Mit kurzen Worten wird die Situation geweckt, konkret, ganz anschaulich, ganz lebensnah und lebenswarm wird der Einzelfall entwickelt; er ist der Weg, der zum Lehrsatz hinführt, zur Lebensregel, die aphorismenartig, klar, knapp und leicht merkbar am Schluß zur persönlichen Anwendung herausgestellt wird. Es würde aber, betont GUTMANN, diese Lehren völlig mißverstehen, wer in ihnen nur eine primitive Kasuistik sehen wollte; sie zielen vielmehr gerade mit der Wiederholung und Abwandlung der Fälle auf Charakterbildung hin (S. 59). Jede Gelegenheit wird von den Alten benützt, zu den Kindern zu reden, jede weitere Gelegenheit, das einmal Gesagte zu vertiefen. Der Großvater sieht etwa seine Enkelkinder mit Spielkameraden beisammen: „Schaut an, beginnt er gleich, der Mensch und sein Lebenskamerad, das ist eine feine Sache!“ (S. 94.)

Großvater und Großmutter vor allem nehmen es auf sich, die heranreifenden Kinder in ihre Umwelt und ihren künftigen Aufgabenkreis einzuführen. Die Großmutter empfängt einen besonderen Auftrag hiezu vom führenden Altherrn der Sippe. Sie versammelt am Abend in ihrer Hütte die Mädchen zu zwangloser Belehrung. Die Aufgaben und Prüfungen des Ehe- und Familienlebens bilden das Hauptthema: Verträgliche und rücksichtsvolle Art gegenüber dem Eheherrn, selbst dann, wenn es zur Ehescheidung kommen sollte (S. 179—182), stilles Ertragen und heroisches Opfern („Entledige dich deiner Seufzer im Verborgenen!“, S. 187—189; „Männer stöhnen, Frauen leiden ihre Schmerzen klaglos“, S. 215—217).

Ausnahmslos alle Pflichtenkreise („Beziehungseinheiten“) werden in den „Enkellehren“ erfaßt: Gott („Himmelsmensch“), Mensch und Erde, Mensch und Ahnherr, Sippengemeinschaft, Mütter und Großeltern, Mensch und Sippenschwester, Mensch und Mütter-sippen, der Erstgeborene und seine Brüder, die Brautwahl, Mann und Frau, Vater und Kind, das Mädchen und seine Ehre, Frau und Schwiegereltern, der Mensch und sein Bundesgenosse, Nachbarschaft, Altersklasse, Häuptling und Mann, Krieg und Mann, Gläubiger und Schuldner, Mensch und Zauberkraft.

Die Lehren haben ein klares Ziel: Selbstbeherrschung und Bindewilligkeit sind die Charaktereigenschaften, die erworben werden sollen. Die Lehren geben das Ziel an; sie suchen aber auch — was sie ganz besonders auszeichnet — sittliche Hilfen zu geben, Entschlüsse zu suggerieren zu gutem Handeln, besonders, wo es Selbstüberwindung kostet, Hemmungen in die Seele einzubauen, wo man die Jugend von verhängnisvollen Entscheidungen abhalten will. „Eine bewundernswerte, kluge Hilfe bieten die Lehren dort, wo sie dem Novizen die Anfangsworte zu einer Auseinandersetzung geben...“, die ersten Worte zu einer Wiederannäherung finden helfen (S. 46).

Wie tief und untrennbar diese Lebensweisheit und mit ihr das gesamte Erziehungswerk der Dschagga im Glauben an den waltenden Himmels-gott verankert ist, dafür mögen in etwa ein paar Abschnitt-Überschriften eine Vorstellung geben: „Da ist ein stiller Beobachter, der dich beobachtet“ (S. 84—86; Inhalt der Morgenlehre), „Der Himmelsmensch gibt dir das Erwartete“ (S. 162—164), „Nimm die Kinder, wie sie der Himmelsmensch gibt. Er schafft den Wechsel“ (S. 375—378), „Der Himmelsmensch spricht zu deinem Kinde: ‚Tue es deinem Vater nach!‘“ (S. 397—400), „Laß den Himmelsmenschen nicht von dir weichen“ (S. 402/403), „Der Himmelsmensch gibt Größe ohne dein Wissen“ (S. 495—497).

Was die Sammlung und Aufschließung der Dschagga-Stammeslehren durch Missionar GUTMANN für den Ethnologen wie Pädagogen gleichermaßen wertvoll macht, soll in drei Punkten zusammengefaßt sein: 1. Auch bei einem pädagogisch klugen Naturvolk wird das Kind nicht einfach vor den kategorischen Imperativ des elterlichen „Du sollst!“, „Du sollst nicht!“ gestellt, die Eltern arbeiten vielmehr darauf hin, daß ihr Kind aus innerer Einsicht das eine tut, das andere läßt. „Die Dschagga-Lehren wollen dem jungen Menschen eine bestimmte seelische Haltung geben und diese seelische Haltung ihm auch bewußt machen, so daß er in geistiger Eigenschau sich selber zum Ziele setzt. In die Selbsterziehung und allzeit wache Umweltprüfung mündete darum diese Stammeserziehung aus“ (S. 58). 2. Man hat behauptet, die Kinder der Naturvölker lernten alle ihre künftigen Betätigungen durch Beobachtung und spielerische Nachahmung der Erwachsenen,

ohne daß die Eltern etwas Wesentliches durch persönliche Anregung und Anleitung dazu tun. GUTMANN zeigt, daß die Eltern es bewußt daraufhin anlegen, die Anteilnahme der Kinder an ihrem Arbeitsleben zu wecken und sie zur Frage anzuregen: Wie macht das die Mutter? (S. 58.f.) 3. In den innerhalb des Familienkreises gegebenen Lehren — hier „Stammeslehren“ genannt — liegen die Voraussetzungen für das Verständnis der Initiations-Erziehungslehren. Wir sehen in diesem Falle einmal klar: Die Pubertätslehren werden nicht unvermittelt an den jungen Menschen herangebracht. Der Initiationsbelehrung geht notwendig innerhalb der Familie eine Vorschulung voraus, die — wenn auch sehr verschieden an Intensität und innerem Wert — doch irgendwie bei jedem Naturvolk vorausgesetzt werden darf und wahrscheinlich vielfach umfassender ist, als wir es bisheran wissen.

L. WALK — Wien.

Manninen J. *Die finnisch-ugrischen Völker.* 384 SS. in 8°. Mit 334 Abb. Leipzig (C 1) 1932. Verlag: OTTO HARRASSOWITZ, Querstraße 14. Preis: brosch. Mk. 22.—.

Das Werk MANNINEN's, des Direktors des Finnischen Nationalmuseums in Helsingfors, wurde auf Grund jener seiner Vorlesungen geschrieben, welche er an der Universität von Tartu hielt. MANNINEN weilte nämlich in den Jahren 1922—1928 in Estland, wo er das Tartuer Estnische Nationalmuseum einrichtete und an der dortigen Universität ethnographische Vorlesungen hielt. In dieser Zeit schrieb er auch mehrere ethnographische Bücher, von denen das auf drei Bände geplante Werk: Die Sachkultur Estlands (dessen zwei Bände auch bereits erschienen sind) von allergrößter Bedeutung zu werden verspricht.

Sein hier zu besprechendes Buch ist schon vorher estnisch und finnisch erschienen. MANNINEN hat mit der deutschen Ausgabe der Ethnographie einen großen Dienst geleistet, weil jetzt auch jene sich über die Sachkultur der finnisch-ugrischen Völker orientieren können, die diese beiden Sprachen nicht verstehen. Dies ist auch deshalb wichtig, weil die sich mit diesem Gegenstand beschäftigenden Arbeiten größtenteils in ungarischer, finnischer, estnischer und russischer Sprache erschienen sind, oft in ziemlich schwer zu erreichenden Zeitschriften.

Das Werk behandelt einzeln die Sachkultur der finnisch-ugrischen Völker; sogar die verschiedenen Ostseefinnen: die eigentlichen Finnen, die Karelrier, die Wepsen, die Woten und Ingrier, die Esten und die Ljwer werden in gesonderten Kapiteln behandelt. Die wolgaische Gruppe der finnisch-ugrischen Völker bilden die Mordwinen und Tschere-missen, zur permischen Gruppe gehören die Wotjaken und Syrjänen. Die Lappen sowie auch die Ob-Ugrier, nämlich die Wogulen und Ostjaken, gehören sprachlich auch zum finnisch-ugrischen Sprachstamm, rassisch aber nicht. Die Lappen übernahmen noch in der vorgeschichtlichen Zeit eine uralte Form des Finnischen; die Sprache der beiden Ob-Ugrier-Völker steht hingegen der ungarischen Sprache am nächsten.

Von diesen Völkern gerieten die Ungarn schon früh weit westlich in das Donau-beckengebiet zwischen Völker mit höherer Kultur und entwickelten sich daher früher als ihre Verwandten zum Kulturvolk. Später aber erreichte das nordwestlich abgewanderte finnische Volk sowie auch das mit ihm ursprünglich einen Stamm bildende estnische Volk einen hohen Kulturgrad. Die anderen finnisch-ugrischen Stämme — ausgenommen die größtenteils in Norwegen, den nördlichen Teil von Schweden, Finnland und Rußland lebenden Lappen — blieben auf russischem Gebiet, wenn auch nicht in ihrem ursprünglichen Wohnort, weil z. B. auch die Ob-Ugrier ursprünglich auf der europäischen Seite des Ural wohnten. Obzwar diese bezüglich der Kultur weit hinter ihren glücklicheren Stammesbrüdern zurückgeblieben sind, standen sie in dieser Beziehung nicht immer hinter den anderen europäischen Völkern zurück. Ihr heutiger Kulturtiefstand ist nur eine Folge ihrer Unterdrückung. Z. B. die Permier und die wahrscheinlich früher in Europa wohnenden Ob-Ugrier waren für ihren Teil Träger jener berühmten vorgeschichtlichen Kultur, welche unter dem Namen „Permische Kultur“ bekannt ist. Unter diesen Völkern sind bezüglich Kulturhöhe die Syrjänen die vorgeschrittensten unter ihren östlichen Ver-

wandten. Sie waren schon seit uralten Zeiten geschickte Kaufleute und standen in Handelsverbindung dem Westen zu mit den zu den Finnen gehörenden Kareliern, dem Osten zu aber mit den Ob-Ugriern.

Bezüglich der Kultur stehen die letztgenannten auf der niedersten Stufe, sind sogar beinahe schon im Aussterben (nach der Volkszählung von 1926 war die Zahl der Ostjaken 22.170, der Wogulen 5755), aber ihre Kleidung (Pelze, Schuhwerk, Frauenhemden), ihre Gebrauchsgegenstände (Opfertücher, Kissenüberzüge, Lederbeutel), ihre aus Birkenrinde bereiteten Gegenstände, die Ruder der Mädchen, zeugen von einem solchen künstlerischen Geschmack, daß MANNINEN von ihnen schreibt: „Wir können uns nur mit Erstaunen fragen, wie es möglich ist, daß sonst so primitive Menschen etwas so hervorragend Künstlerisches zustande bringen können.“ Die Lyrik und besonders die Epik der Wogulen und Ostjaken ist auch erstaunlich. Es ist bedauerlich, daß nur einige ostjakische Lieder in deutscher Übersetzung veröffentlicht wurden, die wogulischen Lieder haben nur eine ungarische Übersetzung, ein Teil der ostjakischen Lieder ist sogar noch jetzt unveröffentlicht. An dieser Stelle müssen wir die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt auf diese epischen Lieder lenken, nicht nur darum, weil es unter ihnen wahre Volksepen gibt, sondern weil deren Studium auch auf jene Frage Licht werfen kann, wie die noch keimende Epik vor HOMER gewesen sein könnte. Diese Heldensagen zeugen auch dafür, daß wir hier dem Untergang einer alten Kultur gegenüberstehen.

Auch die zu den Finnen gehörenden Woten und Liven sind im Aussterben. Die Woten waren einst ein mächtiges Volk, sie waren wahrscheinlich die in der NESTOR-Chronik erwähnten Tschuden, welche mit anderen finnischen Stämmen in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts an der Gründung des russischen Reiches teilnahmen. Das jetzt so arme livische Volk hat auch einst über staatliche Selbständigkeit verfügt. Von ihrem Reichtum zeugen jene auf ihrem alten Wohnort gefundenen, von ihnen stammenden Schmucksachen, „die von sorgfältiger Arbeit, vielgestaltigen Formen und künstlerischer Begabung zeugen“. Die Ingrier haben noch heute solche Schmucksachen, welche nach dem Zeugnis der Funde seit den vorgeschichtlichen Zeiten sich nicht viel verändert haben.

Wir haben auch Kenntnis von ganz ausgestorbenen finnisch-ugrischen Völkern; solche waren die Kuren, deren Namen Kurland bewahrt hat. Lange war man sich mit den in Süddlettland wohnenden Krewinen nicht im reinen, bis es WIEDEMANN im Jahre 1871 aufklärte, daß sie wotische Kiegsgefangene waren, welche der deutsche Ritterorden in seinem Feldzug 1444—1448 gegen die Nowgoroder Russen mit sich geschleppt hat. Sie nahmen schon lange die lettische Sprache an. SJÖGREN erkannte 1846 an den Kleidern einiger alter Männer und Frauen, daß sie keine Letten sind.

Im allgemeinen bewahrten die Weiber besser ihre ursprüngliche Kleidung als die Männer; so schrieb man schon im Jahre 1802 von den wotischen Männern, daß sie sich kaum von den Russen unterschieden, die Frauenkleidung wich aber nicht nur von diesen, sondern auch von der der Ingrier und der Finnen ab. Auch die Kleidung der östlichen finnisch-ugrischen Völker ist charakteristisch, aber nicht nur die Kleider allein, sondern auch die Kopf- und Haartracht, die gestickten Hemden und der Schmuck. In der Stickerei beweisen mehrere finnisch-ugrische Völker großen künstlerischen Geschmack; die Finnen haben sogar wunderbare Teppiche. Die künstlerischen Fähigkeiten der Männer beweisen in erster Linie die Holzschnitzereien, wie die russisch-karelischen und mordwinischen Spinnrocken, die Grabkreuze der ersteren, die Krüge, Kummel und Schmuckkästchen der Esten, die Kleidertonnen der Mordwinen, die Schöpflöffel der Tscheremissen, die Mädchenruder der Wogulen; weiter sind die aus Birkenrinde verfertigten Gegenstände der letzteren sowie die aus Horn geschnitzten Löffel der Lappen außerordentlich schön. Sehr interessant sind auch die gekerbten Kalenderpflocke der Syrjänen.

Das Werk macht uns auch mit dem ganzen Leben der finnisch-ugrischen Völker bekannt. So können wir auch die Entwicklung ihrer Wohnstätte von der Erdhütte bis zum Blockhaus verfolgen. Um von den noch heute nomadisierenden Lappen zu schweigen, bemerkt MANNINEN auch von den Wotjaken, daß sie manchmal ihr Dorf verließen und sich an einem anderen Ort niederließen. Einen Grund dafür kann er nicht angeben. Ich hörte ähnliches von den Tscheremissen, die dafür folgende Erklärung gaben: Wenn ein

Dorf in den Weg der Geister gebaut ist, dann erreichen das Dorf allerlei Unglücksfälle. Wenn die Menschen das erkennen, verlassen sie ihre Wohnstätte. Erwähnen müssen wir noch die große Liebe zum Bad bei den meisten finnisch-ugrischen Völkern und infolgedessen die zur Wohnung gehörende separate Badestube. Von den Wirtschaftsgebäuden ist die Getreidedarre charakteristisch. Von den Urbeschäftigungen behandelt MANNINEN das Fischen, Jagen und die schon seit uralten Zeiten an vielen Orten heimisch gewordene Bienenzucht. Der Ackerbau geschieht natürlich noch in den meisten Fällen sehr primitiv. Es gibt Völker, die noch gar nicht pflügen, sondern den Wald anzünden und das Korn in die Asche säen. Wir finden manche primitive Art von Pflügen und Eggen. Das Dreschen geschieht nicht nur mit dem Dreschflegel, sondern auch mit Prügeln. Interessant sind die verschiedenen Arten der Verkehrsmittel, wie Schlitten, Boote, Schneeschuhe. Dann die Hausgeräte, wie der Webstuhl, der Wollschläger, der riesige Mörser zum Hanf- und Flachsbrechen, die Handmühlen aus Holz, Wiegen, Musikinstrumente usw. Von den Fisch- und Jagdgeräten erwähnen wir die Klumpffelle, welche sie bei der Jagd von Pelztieren verwenden, damit sie den Pelzen keinen Schaden verursachen. Für die Lebensführung solcher primitiver Völker sind auch ihre Speisen und Getränke charakteristisch, worüber wir auch im genannten Buche Aufklärung bekommen.

Der Autor schreibt selbst im Vorwort des Werkes, daß sein Vortrag oft lückenhaft ist. Dies aber ist nicht sein Fehler, sondern der der ihm zur Verfügung stehenden Literatur, und dies beweist nur, daß auf diesem Gebiet es noch viel zu tun gibt. Wir werden ein noch vollkommeneres Bild der finnisch-ugrischen Völker bekommen, wenn ähnlich gründliche Werke ihre Bräuche, Religion und Literatur behandeln werden. Sehr interessant sind z. B. die Heirats- und Begräbnisbräuche dieser Völker, welche mit ihrer Religion eng verbunden sind. Es ist bekannt, daß ein großer Teil der finnisch-ugrischen Völker auch jetzt noch Heiden sind, aber auch in der Religion der Bekehrten gibt es noch sehr viele heidnische Elemente. Hoffentlich werden das Herausgeben dieser Werke Fachleute mit dem gleichen Wissen wie MANNINEN unternehmen. ÖDÖN BEKE — Budapest.

Lowie H. Robert. *Culture and Ethnology.* 189 pp. in 16°. New York 1929.

PETER SMITH.

Das Buch behandelt ein von den Ethnologen bisher noch wenig bearbeitetes Gebiet. Es will nach des Verfassers eigenen Worten nichts weiter sein als ein erster einführender Versuch, der vorläufige Entwurf zu einer Art allgemeiner Kulturkunde¹ unter völkerkundlichen Aspekten, wie sie, im bewußten Gegensatz zu früheren apriorischen Konstruktionen, auf Grund quellengerechter Prüfung und Gliederung des Tatsachenbestandes aufzubauen sein wird. Dieser Versuch ist wichtig, denn stellt man die Frage nach der gegenwärtigen Krise in den geschichts- und kulturphilosophischen Fächern radikal, d. h. sucht man ihre erschütterte Stellung von der Wurzel her zu fassen, so kann man eine Erneuerung ihrer geistigen Antriebe nur von der Gesamtheit der Erfahrungstatsachen erwarten. Und dies ist entscheidend. Denn während die mathematischen und physikalischen Wissenschaften, die jahrhundertlang ihre theoretische

¹ Beinahe gleichzeitig mit LOWIE'S Versuch, der noch wesentlich ergänzt wird durch seine Studie „Are we civilized?“, erschien von L. FROBENIUS eine „Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens“ (Leipzig 1932), ein Buch, in dem gleichsam die gedankliche Bilanz aus Urgeschichte, Völkerkunde und Frühkultur im Sinne einer allgemeinen Kulturkunde gezogen wird. Und doch besteht zwischen dem Versuch LOWIE'S und der Studie von FROBENIUS ein Gegensatz, wie er größer kaum denkbar ist. Zweifellos besitzt FROBENIUS etwas, was bei LOWIE fehlt oder nur in verkümmerter Form vorhanden ist: Organ fürs Metaphysische. Leider will aber FROBENIUS gerade deshalb alles auf einmal geben: Ethnologie, Morphologie, Philosophie, Geschichte, Stillehre, Kritik, ja sogar Metaphysik der Kultur — und gibt darum nur Aperçus! Deshalb fühlt man sich gerade dort, wo FROBENIUS Kulturtatsachen und Kulturkomplexe zu interpretieren beginnt, zum Protest gedrängt. Man darf nur hoffen, daß FROBENIUS über all diese improvisierten Aufzeichnungen hinaus noch einmal die größere, überzeugendere, gestähltere Form für seine im einzelnen ja gewiß recht fruchtbaren kulturmorphologischen Erkundungen findet.

Aufgabe recht eigentlich darin sahen, geschlossene oder doch möglichst geschlossene Systeme dieser Welt hinzustellen, heute keine Geschlossenheit irgendeines Systems anerkennen, sondern alles allem offenhalten und sogar die Naturgesetze zugunsten statischer zur Auflösung bringen, sehen wir Geschichtsforschung und Kulturwissenschaften bemüht, große und kleine Menschengruppen, -typen und -kreise, unbeschadet um die historische Wirklichkeit, herauszukonstruieren — emsig darauf bedacht, die Erfahrung nur insoweit zu respektieren, als sie einer konstruierenden und apriorischen Geschichtsbetrachtung scheinbar nicht im Wege steht. Deshalb ist die Position einer historischen und universalen Kulturforschung so entscheidend: sie ist in ihrem tiefsten Wesen von einer Haltung zur Geschichte bestimmt, die durch die Überwindung solcher Konstruktionen in einem unprätentiösen und der Wirklichkeit zutiefst verpflichteten Realismus — es sei an das schöne Goethewort erinnert von jener zarten Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst vermählt und dadurch zur eigentlichen Theorie wird — die ganze Vielfalt, Mehrschichtigkeit und Kontinuität des Geschichtlichen wieder deutlich macht.

Der Wert der Studie LOWIE's liegt in den grundsätzlichen Darlegungen. Viel Neues und Beachtenswertes wird über das Rassenproblem mitgeteilt; die Position, von der aus der Verfasser zu einer klaren Erfassung der Kulturphänomene gelangt, ist bewußt und in konsequenter Durchführung gegen die Schablonisierungen einer einseitigen erbbiologischen Geschichtsbetrachtung gerichtet. (In diesem Zusammenhang ist übrigens auf die erhellenden Darlegungen LOWIE's über den vielfach sekundären Charakter der einzelnen Kulturgüter hinzuweisen: „The possessors of a culture are not necessarily its originators; often they are demonstrably borrowers of specific elements of the greatest significance“ [p. 34]. LOWIE's Ausführungen geben manchen wertvollen Ansatz zur Überwindung der heute bald zu Tode gehetzten Rassentheorien vom kulturhistorischen und geschichtsphilosophischen Standort aus.) Weniger glücklich erscheint mir der Abschnitt „Culture and Psychology“ (p. 5—26). Ohne daß hierbei gerade Mißdeutungen vorlägen, gerät doch das Bild von den Zusammenhängen zwischen den psychologischen Faktoren und den verschiedenen Aufbauelementen eigenständiger Volkstümer nicht vollständig genug; in der berechtigten Abwehr des extremen Psychologismus amerikanischer Schulen mißt der Verfasser den psychologischen Momenten zu wenig Wichtigkeit bei, übernimmt aber die Neigung dieser Schulen, durch ein paar einfache und mobilisierungskräftige Formeln die Kompliziertheit der seelischen Phänomene zu bewältigen. Ein anderes wichtiges Kapitel behandelt die Bedeutung der Umwelteinflüsse für den Kulturaufbau; mit diesen Dingen hat sich die nordamerikanische Ethnologie schon seit geraumer Zeit beschäftigt und ist dabei zu wissenschaftlich wertvollen Ergebnissen gekommen.

Es bedürfte einer weit ausführlicheren Besprechung des vorliegenden Buches, um nun auch kritische Vorbehalte zu begründen. So z. B. wäre ein grundsätzliches Eingehen auf den etwas allzu utopischen Empirismus des Verfassers dringend geboten; erkenntnistheoretische Grundhaltungen wie die MACH's² bedeuten für den Ethnologen keinerlei Bereicherung. Die vorliegenden Bemerkungen wollten und konnten nur einen etwas verspäteten Hinweis auf diese wichtige Arbeit geben.

FRITZ FLOR — Wien.

Cypriani Lidio. *Considerazioni sopra il passato e l'avvenire delle popolazioni africane.* (Comitato italiano per lo studio dei problemi della popolazione. Società italiano di Genetica ed Eugenica. Serie II, Vol. III.) 166 pp. 8°. Firenze 1932. Editori: R. BEMPORAD & F. Lire 18.—.

In einem Vorworte, das GINI geschrieben, wird eigentlich schon der Leitgedanke des Buches erläutert. Es handelt sich darin um die Frage nach Wertigkeit und Degeneration der Rassen, einen Begriff, den ja auch THILENIUS, der von GINI angeführt wird, als von größter Bedeutung für das Kulturgeschehen der Völker bezeichnet hat.

² Bezeichnenderweise hat LOWIE sein Buch „Are we civilized“ dem Andenken MACH's gewidmet.

Der Verfasser ist bestrebt, über die Wertigkeitsfrage des Afrikaners auf Grund eigener Felderfahrung sowie gediegener Literaturkenntnis einiges in seiner Arbeit auszuführen. Staunenswert ist die enggedrängte Form der oft hochbedeutenden Ausführungen CYPRIANI's. Ich möchte nur besonders auf die beiden ersten Abschnitte des Buches verweisen, die sich einerseits mit der Kultur des alten Ägyptens und ihrer Einflüsse in afrikanischen Kulturen befaßt und andererseits sehr eingehend das Rätsel von Zimbabwe und Monomotapa behandelt. Gerade diese letztere Frage wird dem Leser vieles von der Bedeutung einer Rassenwertigkeit vor Augen führen, ohne dabei aber in voreiligen, subjektiv geleiteten Schlüssen ein Zerrbild zu liefern.

Im folgenden Abschnitt werden einige sehr bemerkenswerte anthropologische sowie vor allem gehirnanatomische Tatsachen, festgestellt an den Negriden, gebracht. Nun folgt noch eine kurze Berichterstattung über das Problem des amerikanischen Negers und Mulatten — die beide in richtiger Weise CYPRIANI als dem Afrikaner fernstehende Mischformen bezeichnet sowie zum Abschlusse ein Ausblick auf die Zukunft des afrikanischen Volkes.

ROBERT ROUTIL — Wien.

Frobenius Leo. *Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende.* Dargestellt von seinen Freunden und Schülern. (Mitarbeiter: Prof. Dr. R. Freih. VON HEINE-GELDERN, Prof. Dr. K. H. JACOB-FRIESEN, Dr. A. E. JENSEN, Prof. Dr. H. LOMMEL, Prof. Dr. W. F. OTTO, Dr. H. RHOTERT, Dr. H. VON DEN STEINEN, Dr. E. VOLHARD, Dr. H. WIESCHHOFF, Studienrat WOHLBERG.) 174 SS. in 8^o. Mit 19 Karten und 5 Abb. Leipzig (C 1) 1933. Verlag: KOEHLER und AMELANG, Postfach 81. Preis: kart. Mk. 3,80.

Alle Ethnologen und Kulturhistoriker werden für diese, LEO FROBENIUS zum 60. Geburtstag (29. Juni 1933) gewidmete Festschrift dankbar sein. Persönlich jedenfalls gestehe ich gerne, daß ich alle Beiträge mit Interesse gelesen habe. Es scheint die Zusammenstellung von einem wohlgedachten Plane geleitet, so daß die Gesamtheit der Ausführungen ein gutes Bild von LEO FROBENIUS' bisher (sei es daheim, sei es draußen) geleisteter Lebensarbeit vermittelt. Mag man im einzelnen zur Arbeitsweise des Jubilars stehen wie auch immer, auf jeden Fall wird man die Leistung als solche bereitwillig anerkennen und dem unermüdeten Forscher und Kämpfer zu seinem Ehrentage ein aufrichtiges „*ad multos annos!*“ wünschen.

Hier auf den Inhalt³ der verschiedenen Beiträge einzugehen, ist nicht meine Absicht. Die Vertretung bzw. die Verteidigung der eigenen Sache fordert nur eine kurze Stellungnahme zu dem, was am Schlusse des Buches unter dem Titel „Abdrucke aus der Kritik“ zu finden — oder nicht zu finden ist. Dort heißt es nämlich (S. 157): Die Fachwissenschaft übergibt ihn [FROBENIUS]. W. SCHMIDT in: W. SCHMIDT und W. KOPPERS, *Völker und Kulturen*, Regensburg 1924.

„... Eine soeben in der Fachwelt (F. GRAEBNER, B. ANKERMAN, W. FOY) angebahnte... ethnologische Methode gestattet uns, den Satz aufzustellen, daß nicht die einzelnen Teile der materiellen und geistigen Kultur ein jeder unabhängig von anderen sich entwickeln und verbreiten, sondern daß usw...“

Hierzu erscheinen folgende Bemerkungen notwendig.

³ Die Festschrift enthält u. a. folgende längere Aufsätze: H. WOHLBERG, *Die Paideumalehre als Kulturphilosophie*, S. 32—56; H. LOMMEL, *Mythologie in Bildern*, S. 57—72; AD. E. JENSEN, *Kulturkreislehre als Grundlage der Kulturgeschichte*, S. 73—95; H. WIESCHHOFF, *Die afrikanischen Kulturen nach den Arbeiten LEO FROBENIUS*, S. 96—117; R. HEINE-GELDERN, *FROBENIUS' Forschungen über die Beziehungen zwischen afrikanischen und asiatisch-ozeanischen Kulturen*, S. 118—128; K. H. JACOB-FRIESEN, *Die Felsbildforschungen von LEO FROBENIUS*, S. 129—135; E. VOLHARD, *Zur afrikanischen Mythen- und Märchenforschung*, S. 136—152.

Ob der angeführte Satz sich so in unserem Werke „Völker und Kulturen“ vorfindet, ist mir nicht bekannt. Ich finde ihn jedenfalls nicht. Aber selbst wenn er darin stünde, so dürfte man Sätze, die ganz anders lauten, ja das Gegenteil besagen, nicht einfach übergehen. Und solche Sätze (bzw. Abschnitte) sind da, so besonders auf den S. 33 und 68. Es genüge hier, das (zum Teil) wiederzugeben, was W. SCHMIDT auf S. 33 schreibt: „Dagegen entwickelte ein anderer Schüler RATZEL's, LEO FROBENIUS (1898 ff.), die Migrationstheorie weiter zur Kulturkreistheorie. Er deckte nämlich auf, daß ein solcher Abstammungszusammenhang nicht bloß einzelne Formen, einzelne Waffen oder einzelne Werkzeuge umfasse, sondern daß er sich zumeist auf die Gesamtkultur auf ihre soziologischen, mythologischen, religiösen Elemente wie ihre materiellen Teile erstrecke, die in einer organischen Zusammengehörigkeit, in einem Kulturkreis, diese Wanderungen machen...“ Es ist also nicht richtig, wenn gesagt wird, daß die Fachwissenschaft FROBENIUS übergang und daß speziell W. SCHMIDT in „Völker und Kulturen“ sich dieses Versäumnisses schuldig machte.

Aber fernerhin muß es auffallen, daß die eingehende grundsätzliche Stellungnahme, welche GRAEBNER in seiner „Methode der Ethnologie“⁴ (S. 98—104) veröffentlicht hat, mit keinem Worte erwähnt wird. Wie man vor allem angesichts dessen schreiben kann, „Die Fachwissenschaft übergang ihn“, ist noch weniger verständlich. Das wohl um so mehr, als GRAEBNER ausdrücklich bemerkt: „Die im folgenden niedergelegten methodischen Anschauungen schließen sich ihrerseits eng an RATZEL'sche und FROBENIUS'sche Gedankengänge an, und zwar nicht nur theoretisch, sondern in gewisser Hinsicht auch praktisch“⁵. Im übrigen gilt die dort von GRAEBNER an der FROBENIUS'schen Arbeitsweise geübte Kritik im wesentlichen auch heute; GRAEBNER hat meines Erachtens im allgemeinen recht und gerecht das Positive darin erfaßt und seiner (d. i. der auf die Ethnologie übertragenen historischen) Methode entsprechend eingebaut, andererseits aber auch das Unzulängliche und Schiefe darin als solches erkannt und abgelehnt.

W. KOPPERS.

Moubray G. A. de. *Matriarchy in the Malay Peninsula and Neighbouring Countries.* IX + 192 pp. in 8°. London 1931. GEORGE ROUTLEDGE & Sons, Ltd., Broadway House: 68-74, Carter Lane, E. C. Price: sh. 15.-net.

Der Verfasser des vorliegenden wertvollen Buches arbeitete als District Officer im Staate Rembau auf Malakka und empfand als solcher die Nachteile, die sich aus der bei den meisten englischen Verwaltungsbeamten herrschenden Unkenntnis der einheimischen Sitten und Gesetze für die gesamte Rechtsprechung ergeben. So führt insbesondere eine mißverständliche Auffassung des Mutterrechtes zu zahlreichen Fehlurteilen, welche ihrerseits wieder zu einer allgemeinen Rechtsunsicherheit und einer raschen Umwandlung der bestehenden Sitten führt. Seine Hauptaufgabe sieht der Verfasser deshalb darin, den englischen Beamten auf Malakka einen Leitfaden für die Beurteilung mutterrechtlicher Rechtsverhältnisse in die Hand zu geben. Daß seine Darstellung aber darüber hinaus auch wissenschaftliche Zwecke verfolgt und er dem ganzen Komplex des Mutterrechtes auf den Grund zu gehen sucht, beweist die umfangreiche Vergleichung des malaiischen Matriarchats mit ähnlichen Gesellschaftsordnungen Vorderindiens. Von diesen werden die sozialen Systeme der Bants von Kanara und der Nayar von Malabar im Anschluß an THURSTON's „Castes and Tribes of Southern India“ eingehend behandelt. Wenn MOUBRAY bemerkt, daß die Parallelen zwischen Malakka und Indien sowohl durch die Gleichheit der Entwicklung (also Elementargedanken!) als auch durch Übertragung erklärbar seien, so wäre dazu wohl zu sagen, daß sie noch wahrscheinlicher auf eine gemeinsame mutterrechtlich-pflanzerische Kulturschichte zurückgehen, die hier und da für

⁴ Heidelberg 1911.

⁵ GRAEBNER, a. a. O., S. 104.

das Vorhandensein eines Matriarchates verantwortlich ist. Anerkennenswert ist, daß der Verfasser jeden Dogmatismus in der Ethnologie ablehnt und sich von keiner Theorie beeinflussen läßt.

Die wichtigsten Eigentümlichkeiten des Mutterrechtes der malaiischen Halbinsel sind folgende: Bei der Heirat zieht der Mann zu seiner Frau und tritt automatisch in ihren Clan (*suku*) über, eine besondere Zeremonie ist hierzu nicht nötig. Stirbt die Frau, so wird der Gatte in der Regel wieder in das Haus und den Clan seiner eigenen Familie aufgenommen. Damit ein Clanhäuptling jedoch durch seine Verheiratung nicht unter die Herrschaft des Clans seiner Frau kommt, ist der ganze Haushalt eines Clanhäuptlings von der Rechtsprechung des Häuptlings des Clans der Frau befreit. Im allgemeinen haben nur die Frauen Anteil am Familienvermögen und sind die einzig Erbberechtigten, dafür haben sie die Pflicht, stets für den Unterhalt der Männer ihrer Sippe zu sorgen. Als Gegenleistung müssen die Männer für die Sippe arbeiten, ohne einen Anspruch auf einen anderen Lohn als ihren bloßen Unterhalt zu besitzen. Für alle Schulden eines Mannes muß seine Familie aufkommen; werden sie nicht bezahlt, so fällt er in Schuldklaverei. Doch nicht nur für die persönlichen Schulden der unverheirateten Männer der Familie ist die Besitzerin des Familienvermögens haftbar, sondern auch für nichtbezahlte Heiratsauslagen, Begräbniskosten, Ausgaben für das Familienfest (*tamatkampong*) und ähnliches mehr. Der Verkauf von ererbtem Familieneigentum ist jedoch streng verboten. In keinem Falle kann Grundbesitz an Männer übergehen; hat eine Frau keine Tochter, so kann sie ein Mädchen adoptieren, welches dann voll erberechtigt ist; gehört dieses Mädchen aber einem anderen Clan an, so erfordert die Adoption umfangreiche Zeremonien und die Zustimmung des Clanhäuptlings.

Abschließend diskutiert MOUBRAY in einem sehr lesenswerten Kapitel die Werte des mutterrechtlichen Systems. Seine Tendenz, die Frauen an Grund und Boden zu binden, ist durchaus gesund. Während die Männer oft weit herumkommen, ist die Frau der Mittelpunkt des Heims, das auf ihrem eigenen Grund und in ihrem Heimatdorfe liegt. Zugleich schützt es Frauen und Kinder vor Not, da bei einer Scheidung der Frau und ihren Kindern auf jeden Fall ein Haus mit Obstgarten und Reisfeld verbleiben. Ferner begünstigt das Mutterrecht die monogame Dauerehe und nur unter islamischem Einfluß wird in manchen Gegenden die Scheidung immer häufiger. Eine merkwürdige Erscheinung ist, daß gerade bei mutterrechtlichen Völkern die Männer besonders tapfer und kriegerisch sind, wie wir dies in Malabar, Kanara und auch auf Malakka beobachten können. MOUBRAY vermutet, daß die mutterrechtliche Ordnung, die vielfach die jungen Leute dazu treibt, fern ihrer Heimat ihr Glück zu suchen, einen Geist der Unternehmungslust und Abenteuerfreudigkeit erzeugt.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Osgood B. Cornelius. *The Ethnography of the Great Bear Lake Indians.*

(In: Annual Report for 1931. Bull. No. 70. pp. 31—92. Canada Department of Mines. Geological Survey.) Ottawa 1932. National Museum of Canada.

Der große Bärensee ist der natürliche Mittelpunkt von vier in der Geschichte Nord-Kanadas häufig erwähnten Stämmen, nämlich der Dogribs (Hundsrippen-Indianer), Yellowknives, Hares und Slaves. Sie umschließen den unabhängigen Stamm der Satudene. Ihr Jagdgebiet dehnt sich zwischen dem Großen Sklavensee und dem Arktischen Ozean, zwischen Mackenzie River und der Hudson Bay aus, abgesehen von den Küstenrändern, die den Eskimos gehören. Voneinander sind sie durch verschiedenartige Abstände getrennt. In alter Zeit haben sie sicherlich keine Kultureinheit ausgemacht, sondern jeder Stamm besaß seine besondere Eigenart, deren verschiedene Formen erst unter europäischem Einfluß zu äußerlicher Gleichförmigkeit umgebildet wurden. Im Auftrage des National Museum of Canada hat der Verfasser diese Gruppe während seiner Reisen in ihrem Gebiete durch vierzehn Monate 1928/1929 erforscht und sehr eingehende Beobachtungen zusammengetragen. Als alleiniges gesellschaftliches Gebilde kennen sie die von anderen

unabhängige Einzelfamilie; die Einrichtung von Häuptlingen (Chiefs) war wahrscheinlich nie vorhanden. Das entspricht gut der herrschenden Wirtschaftsform, die auf der Jagd nach dem Ren und Elentier beruht. Auf religiösem Gebiete herrscht ein eindeutiger Animismus und der Medizinmann spielt eine bedeutende Rolle. Es würde sich verlohnen, die durch äußere Einflüsse geschaffene Vereinheitlichung des Kulturbildes in seine ursprünglich selbständigen Bestandteile aufzulösen.

MARTIN GUSINDE.

Rasse und Geist. Vier Vorträge, gehalten in der Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft in Frankfurt a. M. 1930/1931 von FRANZ WEIDENREICH, W. PETERS, ERNST KRETSCHMER und WALTER GOETZ. 78 SS. in 8°. Mit 36 Textabb. Leipzig (C 1) 1932. Verlag: JOHANN AMBROSIOUS BARTH, Salomonstraße 18 B. Preis: brosch. Mk. 3.—.

In der Gegenwart wird von gewissenlosen Dilettanten auf dem Gebiete der Rassenforschung mit den bislang noch bescheidenen Ergebnissen ernsthafter Forscher ein unverantwortlicher Unfug getrieben, und zwar bewußt, um die große Masse für gewisse außerwissenschaftliche Ziele zu ködern. Vor solchen Einseitigkeiten und überspitzter Tendenz mache warnen die im vorliegenden Werkchen zusammengefaßten vier Vorträge über die physischen Grundlagen der Rassenlehre von F. WEIDENREICH, über Rassenpsychologie von W. PETERS, über Genie und Rasse von E. KRETSCHMER und endlich über Rasse und Geschichte von W. GOETZ. Ein jeder dieser Vorträge zeichnet knapp und bestimmt unser sicheres, bislang noch geringes Wissen auf den genannten Gebieten und warnt eindringlich vor mißbräuchlichen Rassenspielerereien. Der eine unleugbare Grundsatz sollte doch jeden überspannten Rassenfanatiker zur Besinnung bringen: „Die Völker sind ihrer rassischen Zusammensetzung nach gemischt; sie waren es stets, auch in Zukunft wird es nicht anders sein.“

MARTIN GUSINDE.

L. Jahresbericht 1931—1932 (des Linden-Museums in Stuttgart). Herausgegeben zum 50jährigen Jubiläum des Württembergischen Vereins für Handelsgeographie. E. V. 158 SS. in 8°. Mit 16 Tafeln und 4 Textfig. Stuttgart 1932. Museum für Länder- und Völkerkunde, LINDEN-Museum.

Nicht nur ein einfacher Tätigkeitsbericht über das verflossene Geschäftsjahr ist diese Schrift, sondern darüber hinaus eine Festausgabe des LINDEN-Museums, das, wie den Ethnologen bekannt ist, ganz kostbare völkerkundliche Schätze in seinen Mauern birgt und das unter der bewährten Leitung besonders von Prof. A. KRÄMER und † Prof. Th. KOCH-GRÜNBERG neben den großen Völkerkundemuseen der Welt in seiner Art sich behaupten konnte. Das 50jährige Jubiläum des Bestehens gibt dem jetzigen Museumsleiter, Herrn H. FISCHER, willkommene Gelegenheit zu einem für die Beteiligten dankbaren, für den Außenstehenden lehrreichen Überblick über das verflossene halbe Jahrhundert, über Entstehung und Entwicklung des Württembergischen Vereins für Handelsgeographie und seines Völkerkundemuseums. Den festlichen Charakter des fälligen Jahresberichtes hat man nicht so sehr durch äußere Aufmachung wie vielmehr dadurch glücklicherweise zum Ausdruck bringen wollen, daß man eine Anzahl wertvoller Originalarbeiten aufnahm, von denen ich hier nur kurz die Titel nennen will: R. PFAFF-GIESBERG, Die Sklaverei, ihr Ursprung, ihre Verbreitung und ihre soziologische und völkerkundliche Bedeutung; LEO FROBENIUS, Südostafrikanische Märchen; E. JENSEN, Die staatliche Organisation und die historischen Überlieferungen der Barotse am oberen Zambesi (diesen Aufsatz hat Doktor HIRSCHBERG schon im „Anthropos“ 1933, S. 552 f., gesondert besprochen); M. KÜSTERS, Die figürlichen Darstellungen auf den Beninzähnen des LINDEN-Museums; E. VON SYDOW, Zur Chronologie der Benin-Platten; H. FISCHER, Die altperuanischen Sammlungen des LINDEN-Museums, I. Teil: Die Webekunst der alten Peruaner. Daran schließen sich noch zwei kleinere Mitteilungen über „Eine gräko-ägyptische Figur in Ostafrika“ von H.

FISCHER und „Über die Verbreitung der Neger in Südamerika sowie über einige ethnographische Gegenstände der Buschneger von Guayana im LINDEN-Museum“ von R. PFAFF-GIESBERG.

Wir wünschen dem rührigen Verein und seinem Museum für das nächste halbe Jahrhundert günstige Entwicklung und weiteren Aufstieg. GEORG HÖLTKE.

- Jarring Gunnar.** *Studien zu einer osttürkischen Lautlehre.* XV + 126 + 53 pp. in 8°. Mit 1 Faksimiletafel. Leipzig 1933. Verlag: OTTO HARRASSOWITZ. Preis: für Skandinavien schw. Kr. 12.—; im Ausland: Mk. 12.—.

Eine vortreffliche Ergänzung vor allem der Werke RAQUETTE's wird durch diese gründliche Arbeit der Turkologie geschenkt. Der Verfasser bezeichnet mit „Osttürkisch“ die Dialekte der chinesischen Provinz Ostturkistan und gibt somit eine klare Bestimmung des von ihm an Ort und Stelle verarbeiteten Sprachmaterials. Zur genaueren Angabe der geographischen Verbreitung der Einzeldialekte dient eine gute Übersichtskarte. Begrüßenswert ist der Artikel über frühere sprachwissenschaftliche Arbeiten auf osttürkischem Gebiet. Es folgt dann eine außerordentlich gründliche Darstellung des Lautsystems der untersuchten Dialekte, der 15 Vokale und der 23 Grundkonsonanten. Hervorzuheben sind die Kapitel über Vokalquantität (S. 41—66) und über Vokalharmonie (S. 67—89). In beiden Dingen unterscheidet sich ja das Osttürkische hauptsächlich vom Türkischen des Westens. Besonders wichtig ist die Darstellung von Konsonantenschwund und Konsonantenübergängen (S. 113—126). Erfreulich ist ebenfalls der zweite Teil: Materialien. Es sind zum Teil Auszüge aus Handschriften, zum Teil vom Verfasser in Kaschgar aufgezeichnete Volkslieder (Vierzeiler). Alle Texte werden in genauer phonetischer Umschrift, in arabischer Orthographie sowie in deutscher Übersetzung angeführt. Für den Folkloristen interessant sind die beiden Rezepte auf S. 51, die echten Analogiezauber enthalten.

ERNST BANNERTH — Stoob.

- Geiger Paul.** *Volkskundliche Bibliographie für das Jahr 1927.* Im Auftrage des Verbandes Deutscher Vereine für Volkskunde mit Unterstützung von E. HOFFMANN-KRAYER herausgegeben. XXX + 342 SS. in 8°. Berlin und Leipzig 1933. Verlag: WALTER DE GRUYTER & Co. Preis: Mk. 24.—.

Dieses vielen Ethnologen und Geographen so nützliche Buch kommt wegen der schwierigen Wirtschaftslage leider mit wenigen Jahren Verspätung heraus. Auch der Druck des schon vollendeten Bandes für 1928 mußte um einige Zeit verschoben werden. Von dem Umfang der angezeigten Literatur gibt am eindruckvollsten die Aufzählung von zahllosen volkskundlichen Artikeln einen Begriff, die in 758 verschiedenen Zeitschriften aus allen Kulturstaaen enthalten sind. Auch kleinere öffentliche Bibliotheken würden ihren Benützern durch Einstellung dieses unerschöpflichen Sammelwerkes gute Dienste leisten.

DAM. KREICHGAUER.

- Wenzel Hermann.** *Sultan-Dagh und Akschehir-Ova.* Eine landeskundliche Untersuchung in Inneranatolien. (Schriften des Geographischen Instituts der Universität Kiel. Heft 1.) IV + 81 SS. Mit Karten und Profilen. Kiel 1932. Geograph. Institut der Universität Kiel. Preis: brosch. Mk. 3.—.

Das Buch macht schon beim Durchblättern einen vorteilhaften Eindruck. Strenge Ordnung in der Gliederung und im Text tritt überall hervor. Karten und Abbildungen sind passend eingefügt. Selbst kleineren Abteilungen ist eine kurze Zusammenfassung bei-

gegeben. Nur ein kleiner Bezirk ist Gegenstand der Forschung gewesen, dieser ist aber für die Nordseite des Taurus typisch. Trotz des vorwiegenden Steppencharakters gelang es hier, dem Boden durch künstliche Bewässerung genügenden Ertrag abzugewinnen. Für den Ethnologen ist die Feststellung lehrreich, daß trotz Ineinandergreifens von seßhaften Bauern mit nomadisierenden Viehzüchtern und trotz ziemlich großen Wechsels in der Bevölkerung hier Siedlung und Wirtschaft seit Jahrhunderten fast konstant blieben. Der scharfe Blick, der dem Verfasser sonst eigen ist, versagt gegenüber dem Geometrischen. In die Karte auf S. 7 ist der 37. Breitengrad ganz fehlerhaft eingezeichnet.

DAM. KREICHGAUER.

Gaden Henri. *Proverbes et Maximes Peuls et Toucouleurs.* Traduits, expliqués et annotés. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris. Tome XVI.) XXXIII + 368 pp. in 8°. Paris (V^e) 1931. Institut d'Ethnologie. 191, Rue Saint-Jacques. Prix: cartonné toile: France et Colonies Fr. 37.50; Étranger Fr. 56.25.

In Band XVI der Sammlung „Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie“ der Universität Paris hat H. GADEN uns ein für den Linguisten (Afrikanisten), den Ethnologen, Soziologen und Psychologen bedeutsames Werk geschenkt. Schon oftmals wurde auf die Bedeutung der Sprichwörter von verschiedenen Fachmännern hingewiesen und wohl gerade unser Autor erscheint als ehemaliger Kolonialbeamter in leitender Stellung besonders berufen, sich einer derartigen Arbeit zu unterziehen.

Für den Sprachforscher ist besonders der erste Abschnitt, welcher über das Zeitwort in der Ful-Sprache handelt, bemerkenswert; er wird jedoch auch unter den Fußnoten der 1282 Sprüche sehr wertvolle Anmerkungen finden.

Wir können nicht auf die Fülle des Gebotenen eingehen, doch möchte ich betonen, daß wohl schwerlich eine umfassende Arbeit über Fulbe und Tukulor geschrieben werden kann, welche nicht auch aus diesem fast unerschöpflichen Quellenmaterial wertvollste Bausteine zum Verständnis des kulturellen Lebens dieser Stämme herausholt.

Jeder Spruch ist außer der sinngemäßen Übersetzung mit Anmerkungen über sprachliche Eigentümlichkeiten und kulturelle Besonderheiten versehen. Erst dadurch werden aber dem Leser Kulturelles, Geschichtliches und Psychologisches übermittelt.

In 13 Kapiteln erscheinen die 1282 Sprichwörter sinngemäß eingeordnet. Verblüffend erscheinen uns oft die Spruchweisheiten dieser beiden Völker, welche mit Sprüchen in unseren Sprachen Parallelen zeigen. Bei systematischer Durcharbeitung dieses dem Volksmunde abgerungenen Quellenmaterials — sowohl in linguistischer als auch in ethnologischer Beziehung — werden manche interessante Einzelheiten sich ergeben, die uns einen tieferen Einblick in die Kulturgeschichte zweier großer Völker Afrikas gestatten.

Ein alphabetisch geordneter Index der Fulworte am Schlusse des Buches wird dem Afrikanisten als besonders willkommene Beigabe erscheinen.

Zum Schluß möchte ich betonen, daß wir in dem vortrefflichen Buche GADEN's eine wertvolle Bereicherung unserer linguistischen, aber auch der ethnologischen Literatur der Fulbe erblicken müssen; und gleichzeitig können wir erkennen, daß der Ethnologe ohne linguistische Kenntnisse und Berücksichtigung derartiger Werke wohl niemals erschöpfend monographisch wird arbeiten können.

ROBERT RUTIL — Wien.

Behn Siegfried. *Schönheit und Magie.* Ein Versuch. 251 SS. in 8°. München 1932. Verlag: JOSEF KÖSEL und FRIEDRICH PUSTET. Preis: Ganzleinenband Mk. 5.80.

Der Bonner Gelehrte SIEGFRIED BEHN bezeichnet sein neues Werk als einen „Versuch“. Bei aller Anerkennung und Freude über die ästhetischen Erkenntnisse, die er uns

in feinsten Ausdrucksform vermittelt, kann der Ethnologe und Religionshistoriker diesen „Versuch“ nur als in seinen Grundlagen stark mißlungen bezeichnen. BEHN will, um die Wesenseinsicht vom Kunstgebilde zu gewinnen, in die Urzeiten der Menschheit zurückflüchten, ohne sich dabei in die „Einzelheiten prähistorischer und ethnologischer Hypothetik“ (S. 24) einzulassen.

Wir fassen die uns im besonderen interessierenden Voraussetzungen und Ausgangspunkte der Untersuchungen in folgende Sätze zusammen:

1. Jegliche Kunst: Architektur, Plastik, Malerei, Tanz, Musik und Dichtung hat ihre Wurzeln in einer „unterworfenen Empfänglichkeit“ magischen Denkens (S. 7) und kann nur von daher verstanden werden. Diese magisch-dämonische Haltung des Urkünstlers ist etwas Unverlierbares, in der Mneme der Menschheit Forterhaltenes, sie ist Quelle aller künstlerischen Schöpferkraft geblieben (S. 44 f.). Die Architektur ist ursprünglich magisch-erotischer Art (S. 34), sie ist „aus dem Schoß der Höhle“ geboren (S. 28). Die Höhle ist dem prähistorischen Menschen eine „beschworene Welt“ (S. 30) und zugleich der bergende Mutterschoß (S. 32). Ihre Wände enthalten magisch-dämonische Kräfte in sich gebannt, darum ist der aus der Felsenwand gewonnene Haustein der erste architektonische Fetisch (S. 38). Ein kleines Anzeichen der altübererbten Höhleninstinkte ist noch heute im Spiel der Kinder zu beobachten: ihre Neigung, sich unter Tischen zu verkriechen (S. 32). Das Magische liegt heute noch am Grunde der christlichen Architektur, wird aber hier vom mystischen Glauben „entzaubert“ (S. 47).

2. Das magisch-dämonische Denken des Urmenschen ist ein von dem unsrigen wesentlich verschiedenes. „Die von der heutigen Logik und Physik vorgetragenen Sätze sind dem Urmenschen lächerlich abergläubisch“ (S. 31); sein Denken ist demnach ein prälogisches, und zwar magisch identifizierendes (S. 57, 77, 87 f., 122).

3. Die Umwelt ist dem Urmenschen lebendig.

4. Das Tier ist „ursprünglich Totem und lange angebeteter Götze der Tierkulte“. Im Gemälde des Totentieres wird die Neigung des primitiven OEDIPUS, den Stammvater LAIOS zu ermorden, um mit seinem Herzblut seine Kraft zu gewinnen, malerisch sublimiert (FREUD'scher Oedipuskomplex!).

5. Die Seele ist für den primitiven Menschen „natürlich (!) Dunst und Nebelgebilde, lebendiger Nebel, kraftvoller Nebel, fühlender und bewußter Nebel, mit allerhand Willens- und Zauberkraft begabt“ — „eine wissenschaftlich schwachsinnige Weltauffassungsweise“ (S. 121), eine „barbarische Theorie“ (S. 122).

Hiezu im allgemeinen: Wir wünschten, es wäre uns die Überraschung erspart geblieben, den Bonner katholischen Gelehrten, Philosophen und Pädagogen, ohne Bedenken in der Gefolgschaft bedenklichster religionshistorischer Theorien (ausgesprochen evolutionistischer Prägung) zu sehen. In seinen unter 1. und 2. wiedergegebenen Gedankengängen steht er — ohne jede eigene kritische Stellungnahme — im Bann der alten Zaubertheoretiker und damit im eklatanten Widerstreit zu den Forschungsbemühungen und -ergebnissen der neueren kulturhistorisch gerichteten Ethnologie und Religionsgeschichte. Daß das Magisch-Dämonische die schöpferische Urkraft des menschlichen Geistes ist und diese magische Weltauffassung erst von der „mystischen Religion“ (im Sinne rationaltheistischer Gottesglaubens) überwunden werden mußte, eine solche Auffassung bekundet ein heute nicht mehr zu verstehendes Zurückbleiben und Sich-verschließen gegenüber letzten religionsethnologisch-wissenschaftlichen Tatsachen. Wir bedauern es, S. BEHN bei dem Bemühen anzutreffen, den ethnologisch ganz unmöglichen „Oedipuskomplex“ S. FREUD's zur Grundlage einer kunsthistorischen Erklärung zu machen. Derartiges ist auch als „Versuch“ nicht statthaft. Die geradezu spielerische Leichtigkeit und Sicherheit, mit welcher der Verfasser wie in einer einzigen Formel eine Darstellung des primitiven Seelenbegriffes zu geben weiß, steht zur Schwierigkeit und Kompliziertheit, welche gerade diese Materie dem Ethnologen bietet, in umgekehrtem Verhältnis.

Noch eine Bemerkung zu Punkt 1: Urmensch ist durchaus nicht gleichbedeutend mit Höhlenmensch. Der älteste uns prähistorisch bekannte Mensch hat Freilandsiedlungen bevorzugt, und nur dort, wo klimatische oder wirtschaftliche Verhältnisse ihn dazu zwangen, die Höhlen als Behausung aufgesucht.

BEHN's Studie ist in ihrer Grundvoraussetzung von der ausschließlich magischen Haltung des Urmenschen abzulehnen. Inwieweit dann noch die in ihrer Art geistvollen ästhetischen Ableitungen haltbar sind, das zu untersuchen und festzustellen entzieht sich der Aufgabe des Ethnologen und Religionshistorikers.

L. WALK — Wien.

Meïssa M. S. *Le message du Pardor d'Abou'l'Ala de Maarra*. Préface de W. MARÇAIS. IV + 203 pp. in 16°. Paris (Ve) 1932. Librairie Orientaliste PAUL GEUTNER. 13, Rue Jacob. Prix: Fr. 20.—.

Ein französisch gebildeter Araber aus Algier liefert mit diesem Werk eine wichtige Übersetzungsarbeit. Die interessante Gestalt des *Abu'la'la al-Ma'arri*, von dem bisher nur einige Verse von GOLDZIHR ins Deutsche übertragen worden waren, wird dadurch auch dem Nichtarabisten nähergebracht. ACIN Y PALACIOS hatte vor etwa zehn Jahren zum erstenmal auf diese Wanderung durchs Jenseits hingewiesen und in ihr ein Vorbild von DANTE's göttlicher Komödie erblickt. Den Eingang zur Übersetzung selbst bildet eine vortreffliche Biographie des Denkers aus *Ma'arra* und eine Zusammenstellung von Versen, die einen Einblick in die Weltanschauung dieser eigenartigen Gestalt gewähren. Dadurch wird auch die Annahme HORTEN's entkräftet, der *Abu'la'la* den einzigen Atheisten des islamischen Mittelalters nannte, ihn, den seine Worte selbst als absoluten Monotheisten charakterisieren. Das im Jenseits Geschaute erschöpft sich in Begegnungen mit berühmten Dichtergestalten der arabischen Literatur, die teils im Paradies, teils im Inferno ihren Platz haben.

ERNST BANNERTH — Stob.

Wellan J. W. J. *Regeling van de inheemsche rechtspraak in rechtstreeks bestuurd gebied*. 92 blz. 8°. Wageningen 1933. H. VEEMANN & Zonen. Prijs: ingen. f. 1.75.

Het werkje is niet alleen in de eerste plaats, maar ik kan gerust zeggen, uitsluitend bedoeld, om de ambtenaren voor te lichten bij hun rechtspraak in de gevallen, die hen worden voorgelegd. Als zoodanig moet het boek dan ook beoordeeld worden. Het behandelt de koloniale gebieden, waar de bevolking in het genot van haar eigen rechtpleging is gelaten in Zuid Sumatra, Zuid Oosterafdeeling van Borneo enz. Het zal voor de betrokken ambtenaren een welkome handleiding zijn, omdat de officieele wetgeving in haar toepassing op concrete feiten vaak groote moeilijkheden biedt. Moge een dankbare afname den Archivaris van het Zuid Sumatra Instituut beloonen voor de vele arbeid, die vastzit aan de samenstelling van zulk een werk.

Ofschoon ethnologisch van minder beteekenis, geeft een bepaling of beslissing hier en daar toch een goede toelichting op den adat dier stammen.

B. VROKLAGE.

Census of India, 1931. Vol. V. Part I. A. E. PORTER, *Bengal and Sikkim*. XVII + 542 pp. in Folio. Calcutta 1933. Central Publication Branch. — Vol. VII. Part I. W. G. LACEY, *Bihar and Orissa*. XVI + 306 pp. in Folio. 1933. Government Printing. — Vol. XII. Part I. W. H. SHOEBERT, *Central Provinces and Behar*. XVIII + 434 pp. in Folio. Nagpur 1933. Government Printing. — Vol. XIII. Report and Tables. M. S. MANDANNA, *Coorg*. 64 pp. in Folio. Madras 1932. Government Press. — Vol. XIV. Part I. M. W. M. YEATTS, *Madras*. VI + 420 pp. in Folio. Madras 1932. Government Press. — Vol. XVI. Report and Tables. KHAN AHMAD HASAN KHAN, *Delhi*. VI + 131 + LXXIX pp. in Folio. Lahore 1933. Civil and Military Gazette Press. — Vol. XVII. Part I. KHAN AHMAD HASAN

KHAN, *Punjab*. VII + 374 pp. in Folio. Lahore 1933. Civil and Military Gazette Press. — Vol. XXI. Part I and II. T. K. SANKARA MENON, *Cochin*. XII + 307 + LXXX + XXXVI pp. in Folio. Ernakulam 1933. Cochin Government Press. — Vol. XXII. Part I. RANG LAL, *Gwalior*. VII + 240 pp. in Folio. Gwalior 1933. The Alijah Darbar Press. — Vol. XXVI. Report and Tables. B. L. COLE, *Ajmer-Merwara*. IV + 81 + 44 pp. in Folio. Meerut 1932. The Saraswati Press. — Vol. XXVII. Report and Tables. B. L. COLE, *Rajputana Agency*. VII + 248 pp. in Folio. Meerut 1932. The Saraswati Press. — Vol. XXVIII. Part I. N. KUNJAN PILLAI, *Travancore*. X + 523 pp. in Folio. Trivandrum 1932. The Government Press.

Eine Reihe weiterer Bände des *Census of India* 1931 liegt vor. (Vgl. die allgemeinen Bemerkungen in „Anthropos“, XXVIII [1933], 529—531.)

Vol. V. Bengal and Sikkim. In dieser dichtbesiedelten Provinz sind die Primitivvölker in drei Gebieten konzentriert: Nach Westbengalen greifen die Stämme Chota Nagpurs (Santal, Oraon, Munda, Birhor) über, Nordbengalen und Sikkim ist die Heimat der Bhotia, Limbu, Khambu, Lepcha u. a., im Südosten (Tripura und Chittagongberge) sind die Chakma, Tipara, Kuki und Mru die bedeutendsten Stämme. Ethnographische Einzelheiten werden im Anhang S. 514—523 nur von einigen südostbengalischen Stämmen (Maghs, Chakmas, Mrus) geboten, bei den anderen Stämmen interessiert vor allem ihr gegenwärtiger Zustand. Fast alle Stämme zeigen eine bedeutende Zunahme, auch ihre Sprachen (Munda und Dravida) haben sich im Vergleich zur letzten Dekade gut gehalten. Nur die Eigenkultur der Stämme schwindet rettungslos dahin. Gegenüber der letzten Zählung (1921) sind die „tribal religions“ um 37 Prozent (im wesentlichen zugunsten des Hinduismus) zurückgegangen. — Eine kurze Abhandlung über „Race in India“ (S. 432—438) zeigt, daß man nun auch in Indien die alte RISLEY'sche Rasseneinteilung verlassen hat. Bemerkenswerte Annäherungen an v. EICKSTEDT's Rassengliederung lassen sich erkennen, besonders was die Aufteilung der „Dravida“ und die Annahme eines primitiven südindischen Elementes anbelangt. Manche Einzelheiten werden sich noch durch Heranziehung der Ergebnisse der deutschen Indienexpedition⁶ klären lassen. — Das reiche Material, das dieser Band liefert, wird — besonders nach der bevölkerungsstatistischen Seite hin — durch zahlreiche Kärtchen, Diagramme und Tafeln erläutert. Zwei prächtige Karten („Linguistic map“ und „Social and religious map“) sind beigegeben.

Vol. VII. Bihar and Orissa. Dieser ebenfalls aufs glänzendste ausgestattete Band führt uns in eine Provinz, in welcher primitive Völker eine außerordentlich große Rolle spielen. Auf dem Plateau von Chota Nagpur und in manchen indischen Staaten Orissas bilden die primitiven und hinduisierten Gruppen (Munda-Stämme, ferner Oraon und Kond) trotz weitgehender Durchdringung mit „indiden“ Elementen und fortschreitender Industrialisierung noch heute die Hauptmasse der Bevölkerung. Durchwegs haben die Stämme bedeutend zugenommen, ebenfalls die Stammessprachen, nur die Religionen weisen einen Rückgang auf. Aber die angegebenen Zahlen sind nicht in jedem Falle zuverlässig. Denn bei der oberflächlichen Übernahme von Hindugöttern und Kultriten durch Stammesangehörige war die Einreihung unter „tribal religions“ oder „Hinduism“ mehr oder minder willkürlich. Und bei diesem *Census* war es — nicht nur in dieser Provinz, sondern in ganz Indien — allgemeine Tendenz, einen jeden als Hindu aufzunehmen, der nicht ausdrücklich Christentum oder Islam als Religion angab. — Der Appendix bringt eine Abhandlung über die Kurmi und neues Material über die Santal, das auf Angaben des hervorragenden Santalkenners Rev. P. O. BODDING zurückgeht.

Vol. XII. Das eigentliche Gebiet der indischen Primitivvölker sind die Zentral-Provinzen. Noch heute ist jeder vierte Bewohner dieser Provinz ein Angehöriger

⁶ v. EICKSTEDT, *Anthropologischer Anzeiger*, Bd. IV—VIII. Ders., *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart 1933.

eines Primitivstammes. Und dieses Verhältnis würde sich noch mehr zugunsten der Primitiven verschieben, wenn man ihnen alle die Gruppen zurechnen wollte, die schon weitgehend hinduisiert und als Kasten in die Hindugesellschaft aufgenommen sind. Die Lage der Zentralprovinzen im Herzen Indiens bedingt eine außerordentliche Komplexität der Kulturverhältnisse. Im Nordosten reichen die Primitivstämme Chota Nagpurs (Munda-Völker und Oraon) in die Provinz, den Süden und die Mitte halten die verschiedenen Gond-Gruppen besetzt, in den Dschungeln des Nordwestens wohnen Bhil, Korku u. a. Diese dominierende Stellung der Primitivvölker kommt auch im vorliegenden *Census*-Band zum Ausdruck. Ein Blick auf die beiden vortrefflich ausgeführten Karten (soziale Verhältnisse; Sprache) genügt. Sehr interessant sind die im Anhang gebotenen Materialien (auch Photographien) über verschiedene wenig bekannte Stämme, vor allem Bastars (Baiga, Gond, Maria, Korwa), die im wesentlichen auf Informationen von W. V. GRIGSON zurückgehen. Sein angekündigtes Werk über die Stämme Bastars darf volles Interesse beanspruchen. Das übrige reichhaltige ethnographische Material, das hier der Öffentlichkeit vorgelegt wird, kann nicht im einzelnen erwähnt werden. Aber niemand, der sich mit den Primitivstämmen Vorderindiens befaßt, wird diesen Band übersehen dürfen.

Vol. XIII. Der Bericht über Coor g bietet wenig ethnographisches Material, dafür aber eine Menge bevölkerungsstatistisch interessanter Daten über diese kleine Hochlandsprovinz in den Westghats.

Vol. XIV. In der Präsidentschaft Madras finden sich Primitivvölker hauptsächlich im äußersten Norden (Ganjam und Vizagapatam) und in den Nilgiris (Toda, Badaga, Kurumba), doch auch noch in manchen anderen Dschungel- und Berggebieten Südindiens. Im Norden spielen die Stämme der Kond, Gond, Sora und Gadaba eine bedeutende Rolle, besonders in den Berggegenden der genannten Distrikte bilden sie die Masse der Bevölkerung. Über die heutige Lage der wichtigsten Stämme berichtet ein besonderes Kapitel (S. 360—392), in welchem auch neues ethnographisches Material geboten wird (Typenphotos der Paliyan). Alle Stämme haben sich gut entwickelt, ebenso konnten sich die Stammessprachen behaupten. Die „tribal religions“ zeigen wie überall einen bedeutenden Rückgang (40 Prozent). Für diese Zahl gilt das gleiche wie für Bihar und Orissa. Einer besonderen Aufmerksamkeit erfreuen sich in ganz Indien die Toda (597 Köpfe), über deren kulturellen und sanitären Zustand ausführlich Bericht erstattet wird (S. 387 ff.). Seit der Zwischenzählung 1927 ist eine schwache Zunahme festzustellen und es ist zu hoffen, daß das sympathische und eigenartige Volk durch ärztliche Fürsorge erhalten bleibt. Mit der wirtschaftlichen Hilfe möge man vorsichtig sein. Kartoffelbau eignet sich nicht für ein Hirtenvolk (S. 389)! Eine wirksame Hilfe kann ihnen nur in einer Weise geboten werden, die in der Richtung ihrer Eigenkultur liegt, etwa durch eine Intensivierung der Viehzucht.

Vol. XVI. Delhi, die Hauptstadt des Indian Empire, bildet seit 1912 mit seinen Vororten eine eigene Provinz. Der *Census*-Bericht bietet kein völkerkundliches Material, aber es ist interessant, die Entwicklung der neuen Hauptstadt bevölkerungsstatistisch zu verfolgen. Zuwanderung aus allen Teilen des Kaiserreiches spielt bei der Zusammensetzung der städtischen Bevölkerung natürlich eine wesentliche Rolle.

Vol. XVII. Punjab. In dieser Provinz leben keine Primitivvölker. Der *Census*-Band enthält aber um so reichere Materialien über das Kastenwesen, das durch das Vorwiegen des Islams und durch eine starke Sikh-Gemeinde in dieser Provinz eine ganz besondere Ausprägung gewonnen hat. Die wichtigsten Kasten des Punjab werden im Kapitel über die Kasten näher besprochen (S. 322—359).

Vol. XXI. Coch in, ein kleiner indischer Staat an der südlichen Westküste, gibt im vorliegenden *Census*-Bericht die „tribal religions“ als erloschen an. Die Primitivstämme (weniger als fünf auf je 1000 Einwohner) sind also religiös im Hindutum aufgegangen, stehen aber sozial und ihren sonstigen Lebensgewohnheiten nach außerhalb des Hinduismus und sind auch als Einzelgruppen noch faßbar. Ein ethnographischer Abriß der beiden wichtigsten Stämme (Malayan und Kadar) wird im Anhang S. 279—288 gegeben. Neuere Daten über die wichtigsten Kasten werden in einem Caste-Glossary (S. 267—275) geboten, das als Ergänzung zu L. K. ANANTHAKRISHNA AYYAR's Werk über die Stämme

und Kasten Cochins gedacht ist. (Über das Mutterrecht in Cochin vgl. unten Bd. XXVIII, Travancore.)

Vol. XXII. In dem indischen Staate Gwalior leben nur im südlichsten Bezirke Primitivstämme, in Amjhera, einem Bergdistrikt in den Vindhyabergen. Dort bilden im wesentlichen Bhil- und Bhilala-Stämme 5 Prozent der Bevölkerung. Stämme und Stammes-sprachen haben sich im letzten Jahrzehnt ganz wesentlich vermehrt, fast doppelt so stark wie die Gesamtbevölkerung des Staates. Wenn auf S. 217 ff. die religiöse Absorbierung der Primitiven durch den Hinduismus als vollendet dargestellt wird, so dürfte das in diesem Umfange wohl kaum den Tatsachen entsprechen. Die Überführung von 345.000 Primitiven in das Hindutum in der Zeit von nur zehn Jahren ist unmöglich. Es mag sein, daß größere Gruppen der Bhil gewisse Äußerlichkeiten des Hinduismus übernommen haben, ohne dabei ihre eigenen Anschauungen aufzugeben, und daß sie deswegen bei der Zählung als Hindus klassifiziert wurden.

Vol. XXVI, Ajmer-Merwara, und XXVII, Rajputana Agency. Nur die südlichsten Distrikte dieses Gebietes haben in den Bhil und verwandten Stämmen eine Primitivbevölkerung. In einigen Verwaltungsbezirken des Südens bilden diese Stämme die Hauptmasse der Bevölkerung und das Bhili ist die herrschende Sprache. Auch hier ist die Hinduisierung schon weit vorgeschritten, die Stammesreligionen sind in den letzten zehn Jahren um über 50 Prozent zurückgegangen. Da gerade das südliche Rajputana noch eine Reihe von Bhil-Gruppen in recht primitiven Kulturverhältnissen umfaßt⁷, ist es sehr schade, daß keine ethnographischen Einzelheiten angegeben werden. Im Appendix (S. 134) wird lediglich die Rajputenfrage kurz gestreift.

Vol. XXVIII. Der *Census*-Bericht für Travancore darf ein besonderes Interesse der Ethnologen beanspruchen. Zunächst wegen der großzügigen Ausstattung des Bandes mit Diagrammen und Karten (u. a. S. 395: Geographische Verteilung und Wanderung der Primitivstämme). Dann auch wegen des breiten Raumes, der den Primitivstämmen der südlichen Westghats eingeräumt wird. Ein Kapitel (S. 395—429), dem 32 Tafelbilder, hauptsächlich Typenphotos, beigegeben sind, bringt neues Material über jeden einzelnen Stamm. Besondere Berücksichtigung finden die sozialen Verhältnisse und das Erbrecht dieser Stämme, die zum Teil mutterrechtlich orientiert sind (Mallan, Paliyan, Ullatan u. a.). Überhaupt spielt das Mutterrecht in Travancore, dem benachbarten Cochin und dem Distrikt Malabar der Präsidentschaft Madras eine bedeutende Rolle. Mehr als die Hälfte der Bevölkerung dürfte dem Marumakkathayam folgen, darunter so bedeutende und einflußreiche Gruppen wie die Nayar u. a. Aber gerade unter den gebildeten Marumakkathayis machte sich das Bestreben bemerkbar, ihr Erbrecht dem allgemein geltenden Vaterrecht anzugleichen, und die Regierungen von Travancore, Cochin und Malabar haben diesen Bemühungen durch eine besondere Gesetzgebung nachgegeben (S. 166 f.). Die Frauen, die bisher nach ihrer Heirat in ihren Familien blieben und auch von ihnen unterhalten wurden, müssen nunmehr von ihren Ehemännern unterhalten werden und erben auch nach ihrem Tode. Die Umänderung der Mutterrechts- in eine Vaterrechtsgesellschaft geht so schnell vor sich, daß bald alle Spuren des Mutterrechts in diesen Gebieten verschwunden sein werden (S. 169).

HERMANN NIGGEMEYER — Wien.

Franz Eckart. *Die Beziehungen der japanischen Mythologie zur griechischen.* 128 SS. in 8°. Bonn 1932. Verlag: LUDWIG RÖHRSCHEID, Am Hof 28. Preis: brosch. Mk. 2.70.

Die vorliegende Untersuchung über die Beziehungen der japanischen Mythologie zur griechischen ist als Dissertationsarbeit eine beachtenswerte Leistung. Der Titel läßt allerdings mehr vermuten als das Ergebnis hält. Der erste Teil forscht nach den allgemeinen Beziehungen zwischen Japan und Europa-Griechenland. Auf dem Gebiet der Kunst

⁷ Vgl. SARAT CHANDRA ROY, The Black Bhils of Jaisamand Lake in Rajputana. Journal of the Bihar and Orissa Research Society, X, 1924, S. 97 ff.

wird ein Zusammenhang mit dem ostbandkeramischen Kulturkreis (Tripolje-Kultur Süd-osteuropas) und seiner charakteristischen Spiralmäander-Keramik, für die Zeit des nach Osten vordringenden Buddhismus ein solcher mit der hellenistischen Kultur — über die Gandhara-Kultur als Brücke hinweg — festgestellt. FRANZ sieht diese Ergebnisse durch die im zweiten Teil gebrachten „Japanisch-griechischen Mythenparallelen“ bestätigt.

1. In der Kosmogonie werden zwei Mythenparallelen vorgelegt: Die Entstehung aus dem Weltei und die Trennung des Weltelternpaares (*Izanagi-Izanami* — *Gaia-Uranos*). 2. Es folgen mehrere Motive aus dem japanischen Unterweltmythus von *Izanagi's* Fahrt in die Unterwelt, um seine Schwester *Izanami* heraufzuholen. Das Motiv „Essen der Unterweltspeise“ wird dem *Demeter-Persephone*-, das andere „Nichtsehen und Nichtumsehen“ dem *Orpheus-Eurydike*-Motiv parallel gestellt. Anschließend wird das Motiv der Schwanenjungfrauen und das der magischen Flucht behandelt. 3. Der japanische *Uzume*-, griechische *Baubo*-Mythus enthält das Motiv des unanständigen Tanzes, durch den die Götter zum Lachen gebracht werden. 4. *Susa no wo* ist der japanische *Perseus*, der ein von einem Ungeheuer bedrohtes Mädchen befreit und zur Frau nimmt. Der Verfasser benützt die Gelegenheit, ausführlicher auf das Drachenkampf- (St. Georgs-) Motiv einzugehen. 5. Die Gegenüberstellung *Oho-kuni-nushi* — *Jason* läßt eine außerordentlich interessante Ähnlichkeit zwischen dem griechischen und japanischen Sagenkreis sichtbar werden.

Der Verfasser hat seine japanischen Mythenstoffe den beiden im Anfang des achten christlichen Jahrhunderts entstandenen Mythensammlungen des KOJIKI und NIHONGI sowie der ungefähr gleichaltrigen FUDOKI-Sagensammlung entnommen.

In methodischer Hinsicht wird folgender Vorgang beobachtet: Dem japanischen Mythus wird je der griechische gegenübergestellt. Parallelen von anderen Kultur- und Naturvölkern werden beigelegt. Die Untersuchung gilt zunächst der Feststellung, ob das betreffende Mythenmotiv gewandert ist oder auf elementargedanklicher Entstehung beruht. Ersterenfalls wird nach dem Ursprungsort und Wanderweg gefragt. Der Verfasser will zum voraus beide Möglichkeiten: selbständige Entstehung — Wanderung offenlassen und entscheidet hierüber nach dem Grundsatz: stimmen die beiden Mythen — etwa auf Grund des gleichen Naturphänomens — bloß im „einfachen“ Grundmotiv überein, so ist eine direkte Verwandtschaft ausgeschlossen (!), eine selbständige elementargedankliche Entstehung anzunehmen. Ist dagegen das Grundmotiv kompliziert durch hinzutretende charakteristische Einzelzüge und sind diese Nebenzüge beidenfalls völlig übereinstimmend, dann ist eine unabhängige Entstehung unmöglich und es liegt Wanderung, d. i. innere Verwandtschaft durch Übertragung vor. Dieses heuristische Prinzip ist in seinem zweiten Teil richtig, in seinem ersten dagegen nicht von logischer Stringenz, methodisch falsch und darum zu Fehlschlüssen führend. Es macht den Eindruck, als ob hier eine mißverständliche Auffassung des Form- und Quantitätskriteriums vorläge. Es ist nicht einzusehen, warum dort, wo eine Übereinstimmung nur im „farblosen“ Grundmotiv gegeben ist, keine Übertragung soll stattgefunden haben können. Die Möglichkeit besteht ebenso wohl wie im zweiten Fall, nur ist sie hier methodisch weniger leicht und sicher erweisbar. FRANZ kommt denn auch mit seinem vagen methodischen Prinzip in den meisten Fällen über ein Zwitterurteil nicht hinaus, klare Entscheidungen sind Ausnahmen. Noch an einem anderen Punkt liegt der Grund der wenig befriedigenden Ergebnisse: der Verfasser ist mit den ethno-mythologischen Problemen zu wenig vertraut, er kennt elementare Dinge der Astral-, im besonderen der Lunarmythologie nicht. Daß z. B. *Susa no wo*, der Stammvater und Unterweltfürst, der Regen- und Sturmgott, der Beherrscher des Meeres eine typisch lunarmythologische Gestalt ist, sieht er nicht. In seiner Abneigung gegen astralmythologische Deutungen bleibt ihm auch der Weg zum Verständnis des Drachenkampfmotivs verschlossen.

Um in den äußerst schwierigen, von FRANZ behandelten mythologischen Beziehungsfragen klar zu sehen, darf die Vergleichung nicht bei der Gegenüberstellung der Mythenmotive stehenbleiben. Erst die Heranziehung und kulturhistorische Vergleichung der gesamten um die Mythenmotive liegenden Anschauungswelt bietet den wissenschaftlich zulässigen und zuverlässigen Weg zu Entscheidungen. Die Untersuchung bietet mit ihren gewiß interessanten Mythenparallelen erste Ansätze für eine weitere tiefergehende metho-

dische Vergleichung. Es müßte hiezu allerdings noch viel Mythenmaterial aus ersten ethnologischen Quellen herangeholt werden. Wie wäre es, wenn der Verfasser selber die Arbeit zu dieser umfassenden Durchführung neu aufnehmen wollte?

L. WALK — Wien.

Kennedy Donald Gilbert. *Field Notes on the Culture of Vaitupu. Ellice Islands.* (Memoirs of the Polynesian Society. Vol. 9.) XVIII + 326 pp. in 8°. With 152 Ill. and 1 Map. New Plymouth, N. Z. 1931. THOMAS AVERY & Sons. Price: sh. 15.-net.

Das vorliegende Buch über die polynesische Insel Vaitupu hat nicht den Charakter einer Monographie, da es viele Seiten des Kulturlebens, wie etwa die soziologische, kaum behandelt, sondern ist durch Zusammenfassung mehrerer kleiner Studien entstanden, die ursprünglich einzeln publiziert werden sollten. Unter diesen sind die wertvollsten jene, welche Ausschnitte aus dem Wirtschaftsleben und der materiellen Kultur schildern. Als mustergültig kann insbesondere die durch viele Photos und Zeichnungen veranschaulichte Beschreibung der Herstellung, Verwendung und Bedeutung des Auslegerkanus bezeichnet werden, welcher übrigens ein ganzes Vokabular von polynesischen Seemannsausdrücken beigegeben ist. Auch die beiden Kapitel über den Fischfang bieten viel und wertvolles Material. Eingehend berichtet der Verfasser über den Hausbau und die Modifikationen, welche die Hausform durch europäischen Einfluß erfahren hat. Andere Abschnitte behandeln Spiele und Gesänge, Religion, Traditionen, Krankenbehandlung und Chirurgie. Eine große Anzahl ausgezeichnete Bilder trägt zu dem Werte des lehrreichen Buches nicht unwesentlich bei. Es ist zu hoffen, daß der Verfasser, der seine Qualifikation als Feldforscher glänzend bewiesen hat, seine reichen Kenntnisse über Vaitupu einmal in einer vollständigen Monographie niederlegen wird und sich bis dahin durch theoretisches Studium auch mit den Problemen der modernen Ethnologie bekannt macht.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Casalis Eugène. *Les Bassoutos ou vingt-trois années d'études et d'observations au Sud de l'Afrique.* Nouvelle édition. (Jubilé Centenaire de la Mission du Lessouto 1833—1933.) 431 pp. in 16°. Avec 8 Illustr. et 1 Carte. Paris (XIV^e). Société des Missions Evangéliques 102, Boulevard Arago. Prix: Frs. 10.—.

Die Neuherausgabe des klassischen Buches über die Ethnologie der Basuto muß um so mehr begrüßt werden, als dieses Volk in den letzten Jahrzehnten eigentlich von den Ethnologen recht stiefmütterlich behandelt wurde, obwohl die Basuto rascher als die Stämme der Zulu-Xosa-Gruppe in die europäische Zivilisation hineinwachsen. So manches, was CASALIS beobachtet und niedergeschrieben hat, ist von neueren Kompilatoren übersehen worden. Das alte Buch ist auch sehr schwer zugänglich gewesen. Besonders anziehend erscheinen auch heute noch die vielen individuellen Details, die der Verfasser von seinen Gewährsmännern gibt.

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Rogers Banks David. *Prehistoric Man of the Santa Barbara Coast.* XVII + 452 pp. in 8°. With 78 Plates and 34 Maps. 1929. Published by Santa Barbara Museum of Natural History, California.

Eine kleine Zahl von begeisterten Archäologen hat trotz ernster Schwierigkeiten verschiedener Art in den Jahren von 1923 bis 1927 die Vorgeschichte des Küstenstreifens von Santa Barbara im südlichen Kalifornien durch methodisch geführte Grabungen aufgedeckt. Bislang war nur wenig über die früheren Bewohner dieses Gebietes bekannt

und dieses Wenige hatte sich fast nur in Form von unsicheren Überlieferungen erhalten; denn die Berichte aus der glücklichen Zeit der Franziskanermissionen — die besten sind P. CRESPI zu danken — sind ebenfalls sehr lückenhaft. Seit 1812 setzte eine erschreckende Verminderung der dortigen bis dahin sehr zahlreichen indianischen Bevölkerung ein; 1840 waren die etwa zweihundert Überlebenden aus der Missionsstation entfernt und in alle Winde zerstreut worden.

Die früher besiedelten Plätze sind von den Archäologen mit gutem Erfolg durchwühlt worden und dabei kamen so viele Gebrauchsgegenstände zutage, daß ein Rückschluß auf die Lebensgewohnheiten der Ansiedler möglich gemacht ist. Ohne hier näher auf den Charakter der Fundstücke einzugehen, genüge der Hinweis, daß drei Kulturformen sich zu erkennen geben, nämlich die der Oak-Grove-Leute, die eines Jägervolkes und die der Ansiedler von Canaliño.

Für die weitere wissenschaftliche Auswertung der reichen Fundstücke ist es von besonderem Vorteil, daß sie auf dem Grund und Boden verblieben sind, aus dem der Spaten der Archäologen sie herausgeholt hat. Persönlich habe ich mich davon überzeugen können, wie übersichtlich sie im Museum of Natural History of Santa Barbara, Calif. ausgestellt worden sind und wie deutlich sie zu den Besuchern über die früheren Besitzer jenes wunderbaren Fleckchens Erde reden.

MARTIN GUSINDE.

Maul Otto. *Anthropogeographie.* (Sammlung Götschen, Bd. 1054.) 136 SS. in 16°. Mit 11 Karten. Berlin (W. 10) 1932. Verlag: WALTER DE GRUYTER & Co., Genthinerstraße 38. Preis: Mk. 1.62.

„Soweit Mensch und Menschenwerke in enger raumorganischer Bindung mit der Landschaft erscheinen, sind sie beide Gegenstand der Anthropogeographie.“ Die Bevölkerungs-, Rassen-, Ethno- und Kulturgeographie, schließlich auch die politische Geographie werden in ihren Grundlinien gezeichnet. Die hier niedergelegten Ansichten über Menschenrassen und ihre Verbreitung sind in manchen Teilen sehr populär gehalten; auf überraschend rückständige Anschauungen stößt man in der Darstellung der „Kulturgliederung der Menschheit“ (S. 85) und die Zeichnung einzelner Kulturstufen ist auffällig mangelhaft. Trotz vieler Vorzüge dieses Büchleins, das einen ausgedehnten Stoff zusammenfaßt, muß vor den Schwächen der bezeichneten Abschnitte gewarnt werden.

MARTIN GUSINDE.

Schadee Marie C. *La Coutume de la Chasse aux Têtes et le Sacrifice chez les Dayaks de Landak et Tayan.* 31 pp. in 8°. Den Haag. W. P. VAN STOCKUM & Zoon, Buitenhof, 36.

In der vorliegenden Studie schildert der Verfasser, welcher als holländischer Distriktskommissär eine gründliche Kenntnis der Eingebornen Borneos erlangte, die mit der Kopfjagd zusammenhängenden Gebräuche bei zwei verschiedenen Dayak-Stämmen. Seiner Meinung nach ist das Ziel der Kopfjagd die Gewinnung eines Schutzgeistes, der in dem erbeuteten Schädel Wohnung nimmt, sobald ihm dieser als Opfer dargebracht wird. So betrachtet der Verfasser die Kopfjagd nur als eine besondere Form des Opfers, womit aber ihr Wesen durchaus nicht erschöpft ist. Vielmehr liegen ihr, wie dies aus der Betrachtung der hinterindischen Kopfjagd hervorgeht, vor allem magische Gedankengänge zugrunde. Der menschliche Kopf gilt vielfach als der Sitz magischer Kräfte, welche man sich durch seine Erbeutung (oder seinen Erwerb) aneignen kann. Insbesondere der noch blutige Kopf, wie überhaupt das menschliche Blut, fördert das Gedeihen und Wachstum der Feldfrüchte, weshalb manche Völker, so einige Naga-Stämme, Stücke menschlichen Fleisches auf ihren Feldern eingraben oder aufhängen. Wenn nun auch SCHADEE berichtet, daß die Dayak nach Mißernten zur Förderung der Fruchtbarkeit Kopfjagden veranstalten, so dürfte dies zum Teil wohl auch auf der Vorstellung von der unmittelbaren magischen Wirkung der erbeuteten Schädel beruhen. Auch die Sitte, beim Tode eines Häuptlings

einen Kopf zu erjagen, läßt sich zwanglos aus dem in Südostasien weit verbreiteten Glauben erklären, daß die Seele des Opfers dann im Jenseits dem verstorbenen Häuptling dienen müsse. Auffallend ist hier bei den Dayak nur, daß der Erschlagene auf keinen Fall ein Chinese oder Weißer sein darf, sondern ihrem eigenen Volke angehören muß. Gerade das Gegenteil ist uns von den Garo in Assam berichtet, wo die Köpfe von Stammesfremden besonders geschätzt sind und dementsprechend hohe Preise im Handel erreichen. Die komplizierten animistischen Vorstellungen, welche bei den Dayak die Kopfjagd umgeben, scheinen mir jünger zu sein als diese selbst und dürfen daher, als mehr oder weniger lokale Erscheinungen, kaum zu ihrer endgültigen Erklärung herangezogen werden.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Kober L. *Das Weltbild der Erdgeschichte.* VIII + 160 SS. in 8°. Mit 17 Abb. u. 1 Tafel. Jena 1932. Verlag: GUSTAV FISCHER. Preis: brosch. Mk. 6.50; geb. Mk. 8.—.

Einer der angesehensten Geologen entwirft hier ein Bild der aufeinanderfolgenden, immer zu edleren Formen aufsteigenden Zustände der Erde, angefangen vom Zustande der Feuerflüssigkeit, durch alle Phasen des niederen und höheren Lebens bis zur Krönung des Werkes im denkenden Menschen. Viele Millionen von Jahren ziehen an uns vorüber, angefüllt mit den vielgestaltigen Zeugnissen, welche die geologische Wissenschaft ans Licht gezogen hat. Wie nicht anders zu erwarten, fehlt in dem entworfenen geschichtlichen Bilde nichts Wesentliches. Wir lesen da von der Umgestaltung der Kontinente, von den früheren Gebirgen, von den veränderlichen Meeresräumen. Auf die Geschichte der festen Rinde folgt die der Lebensräume und der Pflanzen und Tierbevölkerung. Fast die Hälfte des Buches nimmt die Geschichte des Menschen ein. Die geschilderte, im ganzen aufsteigende Reihe von geologischen und biologischen Erscheinungen muß natürlich von entsprechenden Kräften geregelt werden. Von diesen sind uns nur die überall beteiligten elementaren physikalischen und biologischen bekannt, dagegen entzieht sich das Fundament der Entwicklung unserer Beobachtung vollständig. Der Verfasser sucht diese Lücke in unserer Kenntnis dadurch zu schließen, daß er die lange Kette der Erscheinungen von einem darin tätigen einheitlichen und lebenspendenden Prinzip abhängig sein läßt, das er *Evolution* nennt. „Evolution lebt und wirkt in uns und um uns, auf der Erde, im Kosmos.“ Abgesehen von dieser eigehärtigen Naturphilosophie ist das ganze, so inhaltsreiche Buch für alle Gebildeten ein sicherer Führer zum Verständnis der großen Züge unserer Erdgeschichte.

DAM. KREICHGAUER.

Burkitt M. C. *The old stone age. A study of palaeolithic times.* XIV + 253 pp. in 8°. With 8 Pl., 30 Text-Fig., and Frontispiece. Cambridge 1933. At the University Press. Price: sh. 8/6-net.

Das vorliegende Buch ist besonders für Anfänger auf dem Gebiete der prähistorischen Forschung und überhaupt für weitere Interessentenkreise gedacht. So ist es in seiner kurzen Zusammenfassung und in seiner klaren Gliederung auch dem Ethnologen wertvoll. Der Verfasser bekennt sich vor allem als Schüler von BREUIL und OBERMAIER. Für MENGHIN's „Weltgeschichte der Steinzeit“⁸ hat er recht anerkennende Worte (S. VII). Eine Stellungnahme zu MENGHIN's bekannter Dreiteilung des Altpaläolithikums wäre für den Außenstehenden interessant und lehrreich gewesen. Soweit ich sehe, schließt sich BURKITT in diesem Punkte (Annahme einer eigenständigen protolithischen Knochenkultur) MENGHIN noch nicht an. Die Ausstattung des Buches ist eine vorzügliche.

W. KOPPERS.

⁸ Wien 1931.

Thurnwald Richard. *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen.* Bd. III. Werden, Wandel und Gestaltung der Wirtschaft im Lichte der Völkerforschung. VII + 248 SS. gr.-8°. Mit 12 Tafeln und 9 Diagrammen. Berlin 1932. Verlag: WALTER DE GRUYTER & Co. Preis: Mk. 17.—; geb. Mk. 19.—.

Die ausführliche Besprechung der beiden ersten Bände des großen Werkes THURNWALD's in dieser Zeitschrift (Bd. XXVII, S. 327—333) von Prof. W. KOPPERS läßt es als überflüssig erscheinen, hier noch einmal auf seine methodischen Grundlagen zurückzukommen. Mehr vielleicht als im zweiten Bande bemüht sich der Verfasser bei der Untersuchung der Wirtschaftserscheinungen, die historische Entwicklung aufzudecken; das wird schon in der Einleitung klar, in der er an Hand überaus anschaulicher Diagramme das Hervorgehen der einzelnen Wirtschaftstypen aus den ältesten Wildbeutekulturen und ihre wechselseitige Verknüpfung darstellt. Schließt sich hierbei Prof. THURNWALD auch ziemlich eng an die bekannten Ergebnisse der kulturhistorischen Schule an, wie insbesondere an W. SCHMIDT's Bewertung der Hirtennomaden, so gewinnt er darüber hinaus in seiner Analyse der Wirtschaftsvorgänge innerhalb der verschiedenen ethnisch und sozial geschichteten Gemeinwesen, welche Hirten, Feldbauer und Jäger in sich vereinigen, doch manche neue und interessante Erkenntnisse. Sehr verdienstvoll ist auch die starke Betonung des Unterschiedes zwischen Grabstockbau und Hackbau, der beiden Bodenbauformen, die zu Unrecht immer wieder verwechselt werden. Ein großer Vorteil des Buches ist ferner, daß jeder Wirtschaftstyp an wenigstens einem ausführlich geschilderten „repräsentativen Lebensbild“ demonstriert wird, so daß auch der ethnologisch wenig Vorgebildete sich selbst ein Bild von den tatsächlichen Vorgängen im Wirtschaftsleben der Naturvölker machen kann. Durch diese stets festgehaltene Wirklichkeitsnähe behält die Arbeit THURNWALD's auch dann noch ihren Wert als geschickt angelegte Materialsammlung, wenn sich einmal herausstellen sollte, daß der eine oder andere Typ keine über ein kleines Gebiet hinausgehende Geltung habe. Und was die Fülle des Materials und Form der Darstellung anbelangt, verdient auch dieser Band volle Anerkennung. Das Kapitel über Tausch- und Handelsformen ist vielleicht die beste zusammenfassende Darstellung, die wir in der völkerkundlichen Literatur über diesen Gegenstand besitzen. Die Besprechung des Reichtums hätte hingegen, insbesondere in seinen zereemoniellen Auswirkungen und den Pflichten, die er seinen Trägern auferlegt, etwas ausführlicher ausfallen können. So wären etwa die nur Reichen möglichen Weihefeste mit der Errichtung von Megalithen bei hinterindischen Bergvölkern, die ihren Veranstaltern nicht nur soziales Ansehen und das Recht zum Tragen bestimmter Schmuckformen verschaffen, sondern sogar ein besseres Los im Jenseits sichern, ein gutes Beispiel für die ungeheure, bis in die religiöse Sphäre hineinspielende Bedeutung des Reichtums. Durchaus zuzustimmen ist THURNWALD, wenn er sich gegen Tendenzen wendet, die primitive Wirtschaft schlechthin als „magisch“ abzutun. Denn mögen uns die Wege, die der Primitive einschlägt, auch oft kraus erscheinen, so meint er doch von seinem Standpunkt aus richtig und rationell zu verfahren. Von einem „prälogischen“ oder „prärationalen“ Denken der Naturvölker findet also auch THURNWALD, wie jeder, der sich gründlich mit ihrer Wirtschaft befaßt, herzlich wenig.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, Doctrine et Histoire. Publié sous la Direction de MARCEL VILLER, S. J. assisté de F. CAVALLERA et J. DE GUIBERT, S. J. avec le concours d'un nombre de collaborateurs. Fascicule premier: Aa—Allemande (Spiritualité). 319 pp. in 4°. Paris 1932. GABRIEL BEAUCHESNE et ses Fils, Éditeurs. Rue de Rennes 117. Prix de chaque fascicule: Frs. 20.—.

Das neue Dictionnaire, von dem die erste Lieferung vorliegt, empfiehlt sich vorteilhaft durch eine beachtenswerte Weite des Geistes. Die einzelnen Artikel sind gründlich

und vielseitig (geschichtlich, theologisch, psychologisch) behandelt. Fremdsprachliche Literatur und Ausdrucksweise sind berücksichtigt. Auch die außerchristliche Aszese wird berührt (z. B. Abstinence chez les païens, chez les Juifs). Bei umstrittenen Fragen kommen Vertreter der verschiedenen Richtungen zu Worte (z. B. Accroissement des vertus). Es handelt sich um ein nützliches Werk, dessen Gelingen man aufrichtig erwünscht.

A. ROHNER.

Powdermaker Hortense. *Life in Lesu.* The Study of a Melanesian Society in New Ireland. 352 pp. in 8°. With 13 Plates and 2 Plans. London (W. C. 1.) 1933. WILLIAMS & NORGATE Ltd., 28—30 Little Russel Street. Price: sh. 15.-net.

Die Verfasserin, eine Schülerin MALINOWSKI's, weilte in den Jahren 1929 und 1930 über zehn Monate auf Neu-Irland und lebte als einzige Weiße in dem kleinen, an der Ostküste der Insel gelegenen Dorfe Lesu. Zu den Eingebornen gelang es ihr bald, die freundschaftlichsten Beziehungen herzustellen und einige ältere Männer weihen sie allmählich in alle ihre Traditionen, Mythen und Zaubersprüche ein und erlaubten ihr sogar, rein männlichen Angelegenheiten, wie den Männerfesten, beizuwohnen. So erlernte sie in relativ kurzer Zeit die Sprache der Eingebornen und wurde mit ihrem Leben und Denken völlig vertraut. Das Bild, das sie von ihrer sozialen Organisation, von Kindheit, Jugend und Eheleben der Eingebornen gibt, erscheint deshalb so gut wie lückenlos. Dazu versteht sie von dem Gesehenen anregend zu erzählen und uns ein Stück Südseewelt wirklich nahe-zubringen. Das ist aber, leider muß es einmal gesagt werden, für die Ethnologie noch nicht genug. Die Verfasserin sagt im Zusammenhange mit einigen Riten, die von deutschen Forschern als Überreste eines alten Sonnenkultes gedeutet wurden, daß für die Klärung dieser Frage historische Kenntnisse notwendig wären, die wir jedoch nicht besitzen. Nun ist es aber gerade die Ethnologie, welche die Kulturgeschichte jener Länder aufhellen soll, über die uns schrifthistorische Informationen fehlen. Die Erforschung des kulturhistorischen Aufbaues eines Gebietes — wie sie gerade in Ozeanien von der deutschen kulturhistorischen Schule schon erfolgreich in Angriff genommen wurde — ist aber nur durch Berücksichtigung des gesamten Kulturbesitzes, und vor allem der materiellen Kultur, möglich. Die genaue Beschreibung einer einzigen Bogen- oder Hausform kann unter Umständen über die Einflüsse seitens anderer Kulturen auf ein Volk mehr aussagen, als die beste Schilderung des Familienlebens. Für die vergleichende Forschung, welche sich um die Herausarbeitung der einzelnen Kulturschichten bemüht und die Seele aller historischen Arbeit ist, hat aber ein Buch wie das vorliegende leider nur sehr beschränkten Wert. Das Gebiet, in dem nur ein ausschließlich für die Soziologie interessierter Feldforscher arbeitete, bleibt für die allgemeine, kulturhistorische Ethnologie ein in vieler Hinsicht weißer Fleck auf der Landkarte. Hätte die Verfasserin nur 50 Seiten ihres Buches der Beschreibung der materiellen Kultur gewidmet und ihr einige Photos beigegeben, was ihr beides sicher keine Schwierigkeiten gemacht hätte, so wäre der Wert des Werkes ein ungleich größerer. Es ist wirklich bedauerlich, daß in letzter Zeit schon mehrere englische Ethnologen von ihren mit Geschick und großen Opfern durchgeführten Südseeforschungen fast nur soziologisches Material heimbrachten — oder wenigstens nur dieses publizierten — und so die kulturhistorische Erforschung Ozeaniens nicht in dem Maße fördern, wie es sonst bei der aufgewendeten Arbeit möglich wäre. Damit sollen ihre persönlichen Verdienste nicht verringert werden, sondern wir möchten nur für die Zukunft die Anregung geben, auch das so wichtige Gebiet der Ergologie nicht ganz zu vernachlässigen.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Europäisches Rußland. FLEMMING's Generalkarte Nr. 32. 1 : 4,500.000. 12. Aufl. Verlag: GEORG WESTERMANN, Braunschweig. Preis: Mk. 2.80.

Wie alles andere wurde im neuen Rußland auch die einfache administrative Einteilung des alten Reiches umgestürzt und neu geordnet. An Stelle der Gouvernements

trat die sozialistisch-föderative Sowjetrepublik mit ihren verschiedenen autonomen Gebieten, Gauen und Republiken sowie die Rätestaaten. Zudem sind eine Menge der früheren Städtenamen durch neue ersetzt und obendrein die Grenzen der einzelnen Gebiete wiederholt geändert worden. Es gehört also schon ein dornenvolles Studium dazu, wenn man sich über die Gliederung der Sowjet-Union klar werden will. Alles das klar und übersichtlich auf der Karte darzustellen ist auch für einen erfahrenen Kartographen keine leichte Aufgabe.

Der rührige Verlag WESTERMANN, der das Erbe des leider den Zeitverhältnissen zum Opfer gefallenen FLEMMING'schen Institutes übernommen hat, bietet uns nun eine Karte, die diese Aufgabe zu lösen sucht, und man kann sagen, daß der Versuch gut gelungen ist. Neben den reichen, allgemeinen Angaben — Städte, Badeorte, Bergwerke, Flughäfen usw. — sind die einzelnen Republiken und Gebiete, soweit sie auf europäischem Boden liegen, deutlich abgegrenzt, wobei die neuesten Grenzfürhungen berücksichtigt sind. Ebenso sind die neuen Städtenamen neben den alten, bekannten Namen eingetragen. Der Zeichen-erklärung ist noch eine Übersicht der Gliederung der gesamten Sowjet-Union beigelegt.

Für eine neue Auflage möchten wir allerdings einige Wünsche äußern. Die eingedruckten roten und grünen Gebietsnamen treten stellenweise nicht deutlich genug hervor und sind dann schwer lesbar. Ebenso wäre der Übersichtlichkeit noch mehr gedient, wenn mehr Farben angewendet würden, oder es könnte eine Nebenkarte beigelegt werden, die als Übersicht dienen könnte, um die Gliederung deutlich zu zeigen. Im Text: „Gliederung der Sowjet-Union“ könnten die außerhalb des Kartenbildes gelegenen Gebiete durch ein beigelegtes * kenntlich gemacht werden.

K. STREIT.

Mead Margaret. *Growing up in New Guinea.* A Comparative study of Primitive Education. 285 pp. in 8°. With 24 plates. London 1931. GEORGE ROUTLEDGE & Sons, Ltd. Broadway House, Carter Lane, E. C. Price: 12 sh. 6.-net.

Als fellow of the Social Science Research Council, vorbereitet auf die Feldarbeit durch Prof. FR. BOAS, wählte die Verfasserin als ihren Forschungsbereich das Manus-Pfahlbaudorf Peri an der Südküste von Great Admiralty, ein „primitives Venedig“. Das Forschungsobjekt während ihres sechsmonatigen Aufenthaltes war die dortige Jugend: 87 Köpfe im Vorpupertäts- und eben im Pubertätsalter, Kinder, die auf dem Wasser aufwachsen und von ihren ersten Lebenstagen an dort zu Hause sind. Über die Methode ihrer Forschungstätigkeit gibt Frau M. MEAD (S. 8 und Appendix II, S. 213—220) einigen Aufschluß. Die Kinder wurden zunächst jedes individuell in seinen Verhältnissen zu den Eltern, Spielgenossen, Geschwistern, dann gruppenweise bei ihren Spielen und Betätigungen beobachtet. Später wurden die einzelnen Situationen experimentell wiedergeschaffen und die erstgewonnenen Ergebnisse nachgeprüft. Es konnten — wie die Verfasserin versichert — dabei in allen Belangen Übereinstimmungen bis ins einzelne festgestellt werden. Parallel zu dieser individualpsychologischen Arbeit lief das Studium der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse des Manus-Volkes. Eine Ergänzung und Nachprüfung hiezu ergab sich aus den Forschungen ihres Mannes, der die ethnologische und religiöse Manus-Welt zum Gegenstand seiner Untersuchungen gemacht hatte. Somit waren alle Voraussetzungen für ein inhaltlich wie methodisch vollendetes Werk gegeben. Wenn uns aber Frau M. MEAD sagt, sie hätte bereits nach einmonatigem Aufenthalt die „regelmäßige und phonetisch einfache“ Sprache der Eingebornen soweit beherrscht, daß aller Verkehr mit den Kindern in ihrer Sprache geführt werden konnte, dann wird sie uns die skeptische Miene nicht übelnehmen dürfen.

Eine individualpsychologische Untersuchung an Eingebornenkindern muß jedenfalls als eine bisher einzigartige Leistung bei Ethnologen wie Pädagogen Beachtung finden. Die Verfasserin, die zuvor auf Samoa in ähnlicher Weise tätig war (*Coming of age in Samoa*, London 1926), stellt denn auch ihre Arbeit den ethno-pädagogischen Werken eines D. KIDD (*Savage Childhood*, London 1906) und G. B. GRINNELL (*The Cheyenne Indians*, New

Haven 1923, Vol. I) gegenüber mit der Bemerkung: die beiden Werke wären „not the result of controlled observations of individuals, but of excellent although desultory observation by men who had lived for years among the people whom they described“ (S. 220¹).

Das Gesamtbild, das uns von der Manus-Kinderwelt und ihrer Erziehung entworfen wird, ist im wesentlichen ein äußerst ungünstiges. Der ausgezeichneten Schulung in äußeren physischen Fertigkeiten steht ein starkes Minus in sozial-ethischer Hinsicht gegenüber: keine Ehrfurcht vor der — schwachen — elterlichen Autorität, keine Achtung vor der Tradition, keine Einführung in das Arbeitsleben; eine Erziehung, die sich auf die genaue Einhaltung eines Kanons von einigen sittlichen Anstandsregeln (*prudery and shame*) und ein paar Meidungsvorschriften erstreckt und ohne religiöse Fundierung bleibt; Eltern, die sich weigern, für ihre Kinder die Verantwortung zu tragen. Ein gewisses Aktivum liegt demgegenüber in der suggestiven Einprägung des Begriffes von der Unantastbarkeit des Eigentums. (Man vergleiche das Wiegenlied der Manus-Mutter, S. 26, mit dem der Yualayi-Mutter bei SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, S. 173.)

Die Manus-Kinder sind geistig geweckt, intelligent, besitzen ein hervorragendes Gedächtnis. Dieser geistigen, auf das Real-Praktische gerichteten Ausstattung gegenüber fällt ihr Phantasieleben gänzlich ab, eine Erscheinung, die auch bei anderen primitiven Kindern beobachtet werden kann (vgl. E. FRANKE, Die geistige Entwicklung der Negerkinder, Leipzig 1915).

Es ist in der Umgebung der Kinder nichts da, was anregend auf ihre Phantasie wirken könnte; auch die Eltern haben ihnen in der Hinsicht nichts zu bieten. Erzählungen, Märchen, Rätsel, Scherzfragen für die Kinderwelt gibt es nicht. Die Vorstellung, daß ein Kind gerne Geschichten hört, scheint dem Manus-Erwachsenen ganz phantastisch. Die Kinder haben auch keine Freude an solchen Dingen. Realistisch-trocken berichten sie von dem, was sie gesehen und gehört, ohne jeden Flug der Phantasie. Sie fragen nicht nach dem Wie, sondern nach dem Was und Warum. Nichts von erfinderischer Spekulation ist in ihnen (S. 99). Müssen solche Beobachtungen schon auffallend erscheinen, dann noch mehr die Feststellung der Forscherin, die Eltern machten auch nicht den Versuch, die Kinder in die reale Gegenwartswelt der Erwachsenen einzuführen, die Kinder stünden völlig teilnahmslos deren Interessen und Beschäftigungen gegenüber; es seien das zwei getrennte Welten (S. 64 ff.). Nichts von der Welt der Erwachsenen soll sich in Spiel und Sport der Kinder widerspiegeln. Es ist dies wohl das überraschendste aller Forschungsergebnisse MEAD's. Aus einem doppelten Grund: Weil die Forscherin selber berichtet, wie das Kind so vieles andere, Sprache, Tanz und Gesang, Handhabung der Waffen, im nachahmenden Spiel erlernt, weil sie selber an anderer Stelle ausgezeichnet darlegt, wie der Nachahmungstrieb und die Rezeptivität des Kindes, stärker als irgendwelche Anleitung das zu tun vermöchte, es die Umwelt einsaugen lasse (195); weiters aber, weil uns dann trotz des Kap. XII: *The Triumph of the Adults* Gesagten nicht befriedigend klar wird, wie das Kind dann überhaupt in die Gemeinschafts- und Arbeitswelt der Großen hineinwächst. Die Verfasserin hat uns hier — vorläufig — vor ein Rätsel gestellt; mögen andere Feldforscher zu diesem Punkt sich äußern!

Das Familienleben der Manus-Insulaner wird in dem Buche nach jeder Richtung hin eingehend geschildert (Kap. IV: *The Family Life*, S. 41—63; dazu Appendix V: *Observances connected with Pregnancy, Birth and Care of infants*, S. 241—245). Das Wissen der Eingebornen um die Zeugungsrolle des Mannes und seine Vaterschaft wird ausdrücklich hervorgehoben. „*Manus presents a vivid contrast to this attitude which seems so credible to many modern authors. Physical paternity is understood; the natives believe that the child is a product of semen and clotted menstrual blood*“ (S. 61). Kein Kind wächst vaterlos auf; bei der großen Liebe und Wertschätzung des Kindes wird jedes Waisenkind adoptiert und den eigenen Kindern gleichgehalten (S. 60 f., 183).

Das größte Interesse des Ethnologen werden die Kapitel VIII, XIII und XIV für sich haben (*The Development of Personality; Personality and Tradition; The Child's Dependence upon Tradition*). Die Differenzierung der Persönlichkeit tritt bei den Kindern schon früh in Erscheinung (S. 106); für die Formung der Kindes-Persönlichkeit ist in

erster Linie der Einfluß des Vaters, vorab beim Knaben, maßgebend. Ein Herausnehmen des Kindes aus seiner bisherigen Umgebung macht sich rückwirkend in einer Umgestaltung der Persönlichkeit bemerkbar (S. 108). Bestimmend für die spätere soziale Stellung des Individuums sind nicht Blutabstammung, Erbschaft, Besitz, sondern die Herrschergewohnheiten, die in früher Jugend erworben wurden. Seite 112 ff. werden einige jugendliche Individualtypen vorgeführt. Wenn die Forscherin uns als ihre Beobachtung mitteilt, daß Kinder, die in verschiedenen Lebensaltern des Vaters geboren werden, an ihrer Persönlichkeit auch die verschiedenen Alterstemperamente des Vaters aufscheinen ließen (S. 179), so muß uns der Gedanke kommen, MEAD hätte in ihrem Forschungsdrang hier vielleicht doch zuviel beobachtet. Daß aber die Verfasserin an die Individualforschung der Jugendlichen in richtiger Erkenntnis der Wichtigkeit dieser Sache erstmals systematisch heranging, verdient die uneingeschränkte Anerkennung der völkerkundlichen Wissenschaft.

L. WALK — Wien.

Bean Robert Bennett. *The Races of Man.* Differentiation and Dispersal of Man. (The University Series, Highlights of Modern Knowledge. Physical Anthropology). IV + 134 pp. in 8°. With 69 Fig. New York 1932. The University Society. 468 Fourth Avenue.

Der Verfasser, welcher sich durch seine anthropologischen Studien auf den Philippinen große Verdienste erworben hat, gibt in dieser Arbeit eine populäre Übersicht über die Rassengeschichte der Menschheit. Als Urheimat wird Europa angesehen, und die Neandertrasse ist ihm ein Zwischenglied zwischen dem Vormenschen und der gegenwärtigen Menschheit. Er unterscheidet einen weißen, einen gelbbraunen und einen schwarzen Hauptstamm. Die Verbreitung vollzog sich in dreierlei Formen. Einmal durch sukzessive Abwanderung des Bevölkerungsüberschusses, ferner durch Völkerwanderungen und schließlich durch individuelle Familienwanderungen. Die erste Verbreitungsform war die ursprüngliche. Es werden sechs Phasen unterschieden: 1. Die Ausbreitung des Neanderalters über Europa und das Mittelmeergebiet. 2. Die Wanderung der Australoiden von einem in Kleinasien angenommenen Zentrum durch Südasien bis nach Australien. 3. Die Ausbreitung der Negroiden (zu denen auch die Pygmäen gezählt werden) von einem Zentrum im Kongogebiet über Südasien, Indonesien, Australien und Ozeanien. 4. Die Ausbreitung der Aurignacientypen über Iran, wo der Ausgangspunkt angenommen wird, in alle Weltteile. 5. Die Ausbreitung der frühneolithischen Rassen (alpin, nordisch, mediterran) von einem Zentrum in Zentralasien nach Europa und Amerika. 6. Die Verbreitung des vollneolithischen Menschen aus dem Zentrum im östlichen Mittelmeergebiet nach Nordafrika, Indien und Ozeanien.

Als Völkerwanderungen werden verschiedene und zu verschiedenen Zeiten erfolgende Bewegungen nach ihrem geographischen Ursprungsort zusammengefaßt. Es sind dies die Wanderungen der Arier, der Uralaltaier, die Wanderungen von Mesopotamien nach Innerasien und Europa, die germanische Völkerwanderung, die Kolonisation Polynesiens, die Einwanderung der Eskimo nach Amerika und die späteren Volksverschiebungen in Afrika. Ein kurzes Rassenschema, an dem mancherlei auszusetzen wäre, beschließt das Büchlein. Auf eine Kritik sei hier nicht näher eingegangen. Der Verfasser gibt eben seine persönliche Auffassung wieder.

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Haushofer Karl. *Japan und die Japaner.* Eine Landes- und Volkskunde. 2. Aufl. VIII + 240 SS. in 8°. Mit 28 Karten und 29 Abb. Leipzig 1933. Verlag: B. G. TEUBNER. Preis: geh. Mk. 8.—; geb. Mk. 9.60.

Prof. HAUSHOFER's Buch kann mit Fug und Recht als praktisches Handbuch der Japankunde bezeichnet werden. Kaum ein Thema, das nicht in knapper zwar, aber genügender Form behandelt wäre. Wer sich dann weiter über das betreffende Thema unter-

richten will, findet im Quellenverzeichnis das entsprechende Werk angegeben. Sorgfältig ausgewählte typische Bilder illustrieren das Gesagte. Sehr interessant sind die Ausführungen über die Weiterentwicklung und völkerpsychologische Zukunft Japans. Außerordentlich wichtig und praktisch sind die Zahlentafeln. Druckfehler kommen kaum vor; nur auf einen sei aufmerksam gemacht: an einer Stelle steht „Tsong“- statt „Sung“-Dynastie. Die Bedeutung des Christentums für Japan wird vom Verfasser nicht richtig erkannt. Er ist aber weit entfernt von jeder Gehässigkeit, und wir können daher das Buch uneingeschränkt empfehlen. Wer sich über alles Wesentliche unterrichten will, schaffe es sich an. Es gibt kein besseres. Der Preis ist mäßig. THEODOR BRÖRING.

Haenisch E. *Lehrgang der chinesischen Schriftsprache. Band III. Chrestomathie.*

Textband. 289 SS. in 8°. Mit 130 Übungsstücken. Leipzig 1933. Verlag der Asia Major. Preis: brosch. Mk. 12.—; geb. Mk. 15.—.

Die Chrestomathie enthält gut ausgewählte Stücke, um den Schüler, der die ersten Bände gemeistert hat, weiterzubringen. Band IV (Anmerkungen und Übersetzung der Stücke) steht noch aus. Wir können auch diesen Band nur wärmstens empfehlen. Die Zeichen sind in schöner Schreibschrift von gewöhnlicher Größe geschrieben, zum Durchpausen wie geschaffen, und gerade dieser Umstand empfiehlt den ganzen Lehrgang gegenüber allen anderen Lehrbüchern. THEODOR BRÖRING.

Papesso Valentino. *Inni dell'Atharva-Veda.* Traduzione, Introduzione e Note.

(Testi e Documenti per la Storia delle Religioni. Divulgati a cura di RAFFAELE PETTAZZONI. Vol. V.) XV + 205 pp. in 16°. Bologna 1933. NICOLA ZANICHELLI. Prezzo: L. 12.—.

Dieses Buch enthält die Übersetzung der ATHARVA-Veden, der eine Einleitung von 52 Seiten Länge vorausgeht. Ich fühle mich nicht zuständig, ein Urteil darüber abzugeben, ob die italienische Übersetzung in jedem Falle den richtigen Sinn des Originals wiedergibt. Lobenswert ist, daß der Übersetzung Anmerkungen beigegeben sind, die den oft schwer verständlichen Text erläutern sollen. Aber ich meine, der Verfasser ist manchmal viel zu sparsam mit diesen Anmerkungen gewesen, zumal das Buch, wie im Vorwort angegeben wird, für einen weiteren Leserkreis berechnet ist. Bekanntlich sind aber die Laien auf diesem Gebiete noch zu wenig mit indischem Fühlen und Denken vertraut, als daß sie schon mit Hilfe der kurzen Anmerkungen hinter den eigentlichen Sinn des Originals kommen könnten.

Die Einleitung des Buches ist dreigliedrig und behandelt: die Entstehung, die Magie und die Theosophie der ATHARVA-Veden. ATHARVA ist der Name eines legendarischen Priesters, dessen Wissenschaft eben die ATHARVA-Veden beinhalten. Neun „Schulen“ sind auf Grund dieses Lehrbuches entstanden, die infolge der Verschiedenheit der Auslegung auch rituell voneinander abweichen. Die Theosophie ist in den ATHARVA-Veden, wie in allen indischen Schriften, dunkel, in der Reihenfolge der Abschnitte unlogisch und nicht frei von wenigstens scheinbaren Widersprüchen. B. VROKLAGE.

Magnino Carlo. *Il complesso etnico dei Carpazi.* Escursioni nella Rutenia

Carpatica. Dieci tavole fuori testo. Prefazione del Prof. SERGIO SERGI. 191 pp. 8°. Roma 1933. Istituto per L'Europa Orientale.

Das vorliegende Werk beschäftigt sich mit den Völkern des karpathischen Waldgebietes, besonders mit den Goralen, zu denen der Verfasser auch die Bergpolen der Tatra rechnet, mit den Huzulen, den Juden, den Caraimen und den Zigeunern. Im ersten

Kapitel behandelt MAGNINO allgemein die Grundlagen des Ackerbaues und kommt zu dem Ergebnis, daß das Gebirge die Einführung und Weiterentwicklung des Ackerbaues weit mehr begünstigt als die offene Ebene (S. 41—49).

In den folgenden Kapiteln, welche die einzelnen Völker behandeln, legt der Autor großes Gewicht auf die anthropologischen Angaben; zu den bekannten Daten über Sitten und Gebräuche fügt er noch eigene Beobachtungen hinzu, die er auf seinen Reisen gesammelt hat. Besondere Beachtung ist den Juden gewidmet und dem Fehlen des Ackerbaus bei ihnen. Das Fehlen des Ackerbaus wird auch bei den Zigeunern eigens behandelt, deren äußeres Leben in vielen Punkten charakteristische Ähnlichkeiten mit dem Leben der Juden aufweist (S. 150). Ein eigenes kleines Kapitel ist der Musik der Zigeuner gewidmet.

Trotz der Verschiedenheiten glaubt der Verfasser doch etwas spezifisch Karpathisches, einen einheitlichen Charakter all dieser Kulturen in ihrer Primitivität (S. 159) zu finden, die in einem „magisch-rituellen Komplex“ (S. 164) zum Ausdruck kommt. Der Verfasser meint, daß gerade das intensive Studium dieser Formen der Primitivität, „Inseln der Primitivität innerhalb Europas“, wie er sie S. 182 nennt, sehr geeignet sei, uns auch das Leben und die Psychologie der Primitiven anderer Kontinente zu erschließen, vor allem der großen Massen der Eingebornen von Afrika und Ozeanien (ebenda).

Dem Buch sind zehn Tafeln mit Photographien beigegeben, die der Verfasser selber aufgenommen hat, ferner eine geographische Karte des behandelten Gebietes, eine statistische Tabelle der offiziellen Volkszählung vom Jahre 1930 und eine Verbreitungskarte des dinarischen und lapponoiden Typus in jenem Gebiet. SERGIO SERGI hat dem Buch ein feinsinniges und wohlwollendes Vorwort geschrieben.

M. SCHULIEN — Rom.

Huth Albert. *Pädagogische Anthropologie.* (Pädagogium. Bd. XVI.) 240 SS. in 8°. Mit 155 Fig. und 78 Tabellen im Text. Leipzig 1932. Verlag: JULIUS KLINKHARDT, Liebigstraße 6. Preis: Ganzleinen Mk. 12.—.

Von der Überzeugung ausgehend, daß das pädagogische Denken durch anthropologische Studien reichlich befruchtet werden kann, versucht der Verfasser eine erste zusammenfassende Darstellung der Beziehungen zwischen Anthropologie und Pädagogik und zeichnet in Umrissen das Wesen und den Aufgabenkreis dieser neuen Wissenschaft. Er stellt die pädagogische Anthropologie hin als „die Lehre von der Entwicklung des menschlichen Körpers in ihrer Auswirkung auf die Erziehung. Sie ist eine zweite unerläßliche Voraussetzung aller Pädagogik; das Studium der körperlichen Entwicklung muß sogar dem der seelischen vorangehen“. Diese Begriffsbestimmung soll ebensowenig wie die Stellung dieses neuen Zweiges im System der pädagogischen Wissenschaften hier erörtert werden. Weil aber dieses Buch auf den in der Fachanthropologie geltenden Prinzipien und Methoden aufgebaut ist und weil es den engen Zusammenhang zwischen dem menschlichen Körper und den Aufgaben des Erziehers herstellt, erweist es sich als ein wertvoller Leitfaden für die Vorsteher und Vorsteherinnen von Missionsschulen, denen keine Gelegenheit geboten worden ist, sich eingehend mit der Anthropologie vertraut zu machen. Ihnen wird es eine Anregung zu wertvollen Beobachtungen sein, die sowohl ihrer erzieherischen Tätigkeit nützen als auch unser Wissen von der körperlichen Entwicklung außereuropäischer Rassen erweitern werden. Ich erlaube mir nach dieser Empfehlung des Buches noch folgende Bemerkungen. Die Behauptung: „Die Familie der Menschheit besitzt nur zwei Spielarten, den heute ausgestorbenen *Homo neandertalensis* und den *Homo sapiens*“ (S. 9) ist keineswegs die herrschende Meinung der führenden Anthropologen. Im Quellennachweis vermisste ich die durchaus beachtenswerten Werke von F. BIRKNER: Die Rassen und Völker der Menschheit (München 1913), von K. SALLER, Leitfaden der Anthropologie (Berlin 1930) und von V. LEBZELTER: Rassengeschichte der Menschheit (Salzburg 1932).

MARTIN GUSINDE.

Jacob Georg und Jensen Hans. *Das chinesische Schattentheater.* (Das orientalische Schattentheater. Herausgegeben von GEORG JACOB und PAUL KAHLE. III. Bd.) XV + 131 SS. in 8°. Mit 11 Abb. Stuttgart 1933. Verlag: W. KOHLHAMMER. Preis: geb. Mk. 12.—.

GEORG JACOB, der sich seit Jahren mit den Studien des Schattentheaters befaßt, war wohl der geeignetste Mann dafür, das deutsche Publikum mit dem chinesischen Schattentheater näher bekannt zu machen. Er wurde dazu angeregt durch einen chinesischen Schüler, Dr. LU, durch dessen Vermittlung etwa 1000 „hervorragend schöne alte Schattenspielfiguren“ in deutschen Besitz gelangten. Der Hauptbestand soll aus der Zeit K'IENTUNG's stammen, des Erbauers des Portals von Jehol, „der Kaiserstadt“, neuerlich recht bekanntgeworden durch die Publikation SVEN HEDIN's. Die Schattenspielfiguren sollen „infolge ihrer feinen Konturen, ihrer Transparenz in abgestimmten Farben und durchbrochener Arbeit oft eine fabelhafte gespenstige Wirkung ausüben“. Der Spielplan enthielt religiöse Stoffe, geschichtliche Stoffe, soziale Stoffe. Den Völkerkundler machen wir aufmerksam auf die interessanten „barbarischen Völkertypen“ (S. 51 usw.). Anhang 1: „Das Wortspiel im chinesischen Schattentheater“, und Anhang 2: „Die Spinnennetzhöhle“ (Übersetzung aus dem Chinesischen), beide von JENSEN, beschließen das Werkchen. Es wird die Kenntnis des chinesischen Schattentheaters in weite Kreise des deutschen Volkes tragen. Die Publikation GRUBE-KREBS war zu umfangreich und daher zu teuer. Interessenten empfehlen wir aber recht sehr, sich letztere anzuschaffen. Auch darin steckt, wie in allen Schattenspielen, eine unabsehbare Fülle völkerkundlichen Materials.

THEODOR BRÖRING.

Werner Alice. *The Story of Miqdad and Mayasa from the Swahili-Arabic text.* (The Azanian Classics. Vol. I.) 90 pp. in 16° Medstead-Hamshire (England) 1932. The Azania Press. Price: sh. 8/6-net.

In netter äußerer Buchausstattung bringt ALICE WERNER die Übersetzung von der Geschichte Miqdads und Mayasas aus dem Swahili-Arabischen. Ihre erste Bekanntheit mit diesem Swahili-Gedichte machte die Autorin im Jahre 1913, und zwar gelegentlich ihres Aufenthaltes in der kleinen Swahili-Stadt Mambrui, ungefähr 10 Meilen nördlich von Malindi in der Kenya-Kolonie. Eine erste Veröffentlichung erfolgte bereits in der „Zeitschrift für Eingebornensprachen“, Bd. XXI, Hamburg 1930. Die Geschichte trägt deutlich die Züge seiner fremden Herkunft aus dem Arabischen. Eine kurze Einleitung und sorgfältig bearbeitete Anmerkungen erleichtern das Verständnis dieser an romantischen Abenteuern reichen und hübschen Erzählung. Auf der letzten Seite finden wir die ersten zwölf Stansen des Gedichtes in Arabisch.

WALTER HIRSCHBERG — Wien.

Lublinski Ida. *Vom Mutterrecht zum Vaterrecht.* Bedeutsame Entwicklungstatsachen in ihren psychologischen, soziologischen und ökonomischen Folgen. 128 SS. in 8°. Berlin (W. 35) 1933. F. A. HERBIG, Verlagsbuchhandlung, G. m. b. H. Preis: steif kart. Mk. 3.—.

Bei aller Anerkennung der fleißigen Sammeltätigkeit der Verfasserin muß aber leider doch gesagt werden, daß das Büchlein um etliche Jahrzehnte zu spät kommt. Damals wäre es „auf der Höhe der Zeit“ gewesen, heute nicht mehr. Die Priorität des Mutterrechtes vor dem Vaterrecht, die Priorität des Glaubens an die Mutter Erde vor dem Gottesglauben (S. 28) usw., kann gewiß auch jetzt noch behauptet werden, aber die Zeiten haben sich unterdessen doch dahin geändert, daß für dergleichen Behauptungen auch die historischen Beweise beigebracht werden müssen. Das wird von der Verfasserin, in treuer, unentwegter Anhängerschaft an den alten, unhistorisch eingestellten Evolutionismus, vollständig übersehen.

W. KOPPERS.

Ellis Oliver C. de C. *A History of Fire and Flame.* (The Poetry Lovers' Fellowship.) XXIV + 436 pp. in 16°. With 20 Illustr. London (E. C. 4) 1932. SIMPKIN MARSHALL, Stationers' Hall Court. Price: sh. 15.-net.

Der wertvollste Teil des glänzend geschriebenen und gut illustrierten Buches besteht in seinem außergewöhnlichen Reichtum an geschichtlichen Notizen über das Feuer, über dessen Poesie und über die vier „Elemente“, dann in den Entwicklungen über Energie in jeder Form und ihre Transformation. Der Physiker wie der Biologe, der Mythenforscher wie der Anthropologe wird es als Fundgrube wichtiger und anziehender Episoden aus allen Zeitaltern gerne benützen. In dem Buche sind aber auch verletzend Bemerkungen, ähnlich wie im „Golden Bough“, nicht ganz selten, wie man es von einem Poeten nicht anders erwartet, der im Mittelalter vor allem die Finsternis bemerkt und in der Antike das blendende Feuerwerk der Einbildungskraft.

DAM. KREICHGAUER.

Rattray R. S. *The Tribes of the Ashanti Hinterland.* With a Chapter by Prof. D. WESTERMANN. Vol. I + II. XXXII + 604 pp. in 8°. With 158 Illustr. and 1 Map. Oxford 1932. At the Clarendon Press. Price: sh. 45.-net.

Über das bunte Stammesmosaik des Aschanti-Hinterlandes wußten wir bisheran herzlich wenig. Als einzige wirkliche Quelle kam CARDINALL's Werk (*Natives of the Northern Territories of the Gold Coast*) in Betracht. Diese wesentliche Lücke hat nun RATTRAY mit seinem zweibändigen Werke ausgefüllt. Ohne Zweifel sehen wir heute in RATTRAY den besten Kenner der Aschanti und ihrer Nachbarstämme, was RATTRAY wiederum durch dieses neuerliche Werk bewiesen hat.

Den ethnographischen und historischen Forschungen gingen linguistische Untersuchungen voran, um die Sprachverwandtschaft der verschiedenen Stämme zueinander kennenzulernen. In den ersten vier Kapiteln des ersten Bandes lernen wir die Ergebnisse dieser Untersuchungen kennen. Prof. D. WESTERMANN nimmt im vierten Kapitel zu dem von RATTRAY gesammelten Sprachenmaterial Stellung, wobei er in der allgemeinen Beurteilung des Materials zu der gleichen Ansicht gelangt wie RATTRAY. Wir haben es hier mit Ausnahme der Gbanya- und Chakosi-Sprachen mit der sogenannten Gur-Gruppe der westlichen Sudansprachen zu tun, deren Verbreitung sich auf die nördlichen Gebiete der Goldküste, Nord- und Mittelogo, Dahome und das angrenzende französische Gebiet weiter nördlich erstreckt. Die Gur-Gruppe wird in vier Untergruppen eingeteilt, abgesehen von einigen kleineren Nebenzweigen. Die Mosi-Dagomba- (Mole-Dagbane-), Grusi- und Gurma-Untergruppen sind in dem Material von RATTRAY vertreten. Wir haben in dem gesamten Gebiete aller drei Sprachgruppen praktisch mit einer einheitlichen Religion, einheitlicher Stammes- und Totemorganisation sowie mit gleichen oder ähnlichen politischen Verhältnissen zu rechnen.

Auf die Fülle der ethnographischen Details einzugehen, ist hier in diesem Rahmen ganz unmöglich. Wir können uns daher nur auf die allgemeinen Ergebnisse und Anschauungen RATTRAY's beschränken. Sonach lebte ursprünglich in den südlichen Gebieten eine reine Negerbevölkerung, welche in ihrem kulturellen Gefüge große Ähnlichkeiten mit den nördlichen Stämmen besaß. Die Aschanti erzählen sich, daß sie früher einmal nackt oder nur in Blätterkleidung herumliefen, Bogen und Pfeil gebrauchten und Steinbeile besaßen. Seit undenklichen Zeiten wäre der Waldgürtel schon ihre Heimat gewesen. Wahrscheinlich verursachte nun die Einwanderung einiger weniger Familien mit verfeinertem und höherem Typus jene hochkulturelle Entwicklung, die wir sowohl bei den Akan als auch in den entlegensten Teilen der nördlichen Gebiete feststellen können. Diese fremden Einwanderer, die sich als eine dünne herrschende Klasse über eine eingeborne sehr primitive Bevölkerung erhoben, und welche im Norden die großen Staaten von Mampruse und Dagomba gründeten, waren vermutlich gleichen Ursprunges wie jene, welche im Süden die Aschanti-Staaten ins Leben riefen, die so viele Ähnlichkeiten mit den

nördlichen Staaten zeigen. Es kann kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß hier Beziehungen im Sinne des Wanderungsgedankens vorliegen.

RATTRAY hat in diesen beiden Bänden mit zusammen 63 Kapiteln, zahlreichen Bildbeigaben, Index und Karte ein bahnbrechendes Werk geschaffen, das würdig ist, zu den besten monographischen Darstellungen, die wir besitzen, gezählt zu werden. Es ist ein weiteres Glied in der Kette seiner für die Erforschung afrikanischer Kulturgeschichte grundlegenden Werke, bei denen nicht allein der Ethnograph und Linguist, sondern auch der Ethnologe und Kolonialpolitiker zu Worte kommt.

WALTER HIRSCHBERG — Wien.

Ghurye G. S. *Caste and Race in India.* (The History of Civilization. Edited by C. K. OGDEN.) VII + 200 pp. in 8°. London 1932. KEGAN PAUL, TRENCH, TRUBNER & Co., Ltd. Broadway House: 68-74, Carter Lane, E. C. Price: sh. 10/6-net.

Von den zahlreichen Büchern über das indische Kastenwesen ist das vorliegende zweifellos eines der instruktivsten und klarsten. Denn ohne mehr als notwendig auf die Frage des Ursprungs der Kastenordnung einzugehen, gibt uns der Verfasser ein klares Bild der gesellschaftlichen Struktur seines Landes von der vedischen Zeit bis zur Gegenwart. Die Darstellung ist zugleich wissenschaftlich und lebensnahe; insbesondere in den Abschnitten über die modernen Verhältnisse fühlt man die völlige Vertrautheit des Verfassers mit allen Problemen des heutigen Indiens. Das Kapitel über „Rasse und Kaste“ bringt einen wesentlichen Fortschritt gegenüber der allzu lange allgemein angenommenen Rasseneinteilung HERBERT RISLEY's. Sein „drawidischer Typ“, der ohne Zweifel der schwächste Punkt seines Systems war, ist nun von GHURYE in vier Typen aufgelöst: den prädrawidischen, den drawidischen, den Munda- und den westlichen Typ. Bedauerlicher und nicht ganz verständlicher Weise scheint GHURYE die epochalen Forschungen des Freiherrn VON EICKSTEDT über die Rassengliederung Indiens nicht zu kennen, wie er überhaupt keine deutschsprachige Literatur berücksichtigt. Eine nicht uninteressante Beigabe zu der Schilderung des indischen Kastenwesens ist das Kapitel über Elemente von Kasten außerhalb Indiens, welches Vergleiche ermöglicht und zeigt, daß die Scheidung der Bevölkerung in Stände mit verschiedenen Rechten und Pflichten einst den meisten indo-europäischen Kulturen eigen war, aber nirgends so auf die Spitze getrieben wurde wie in Indien.

Bietet das Werk GHURYE's dem Ethnologen auch keine umstürzend neuen Erkenntnisse, so kann es als vortreffliche Einführung in die gesellschaftliche Struktur des alten und neuen Vorderindien doch wärmstens empfohlen werden.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Florenz Eduard Emmerich. *Die Langgedichte Yakamochi's aus dem Manyōshū.* Text und Übersetzung mit Erläuterungen. I. Einleitung und Naga-Uta-Buch III, VIII, XVII, XVIII. (Veröffentl. d. Sem. f. Sprache u. Kultur Japans a. d. Hamburgischen Universität, Nr. 4.) Sonderdruck aus Asia Major. VIII. 163 SS. in 8°. Leipzig (C I) 1933. Verlag der Asia Major, Liebigstraße 6. Preis: brosch. Mk. 11.—.

Mit derselben Akribie und Genauigkeit wie der Lehrer und Vater geht auch der Schüler und Sohn zu Werke. Wer sich einigermaßen im Altjapanischen auskennt, für den ist es eine Freude, an der Hand der vorzüglichen Übersetzung dem japanischen Texte zu folgen. Letzterer ist natürlich in Transkription mit lateinischen Lettern gegeben. Es wäre ja völlig zwecklos, den Text mit chinesischen Zeichen zu geben, da letztere teils phonetisch, teils ideographisch gebraucht werden. YAKAMOCHI, Zeitgenosse der Nara-

Periode, ist natürlich mehr buddhistisch eingestellt als sein Vorgänger HITOMARO, dem man mehr den Schintoisten anmerkt (vgl. die Übersetzung von LORENZEN). Eines vermisse ich: es fehlt ein Kapitel über den Strophenaufbau. Ein solches würde vielleicht den einen oder anderen poetischen Liebhaber des Ostens zur Nachdichtung anregen. Durch Anlehnung an das japanische Versmaß wird dem Leser die Schönheit der Dichtung natürlich bedeutend nähergebracht. Auf S. 134 ist HIII (4014) folgendermaßen übersetzt: „O, wären mir weiße Perlen zu eigen, die bei den Inseln der Tiefsee sich finden, um [heim] sie zu senden, zum Troste des Herzens, für meine Geliebte.“ Der deutsche Leser würde die Schönheit der Verse besser erfassen, wenn es hieße (dem japanischen Vers rhythmisch entsprechend): „Weißer Perlen Zier! — Fänd' ich in der Tiefsee sie — sendet' ich sie heim — würden ihr zum Troste sein — lindern meiner Liebsten Pein.“ (*Wāgi-mōkō gā — Kōkōrō nāgūsā ni — yārāmā tāme — okitsūshimā nārā — shirātāmā mō gā mō.*) Bei den *Hanka* folgt auf einen fünfsilbigen Vers (- - - - -) gewöhnlich ein siebensilbiger (- - - - -), worauf wieder ein fünfsilbiger folgt. Den Schluß bilden zwei siebensilbige. Die *Naga-ūta* beginnen mit einem fünfsilbigen Vers; es wechseln dann ab fünf- und siebensilbige. Hoffentlich hat Herr FLORENZ nicht bloß die Akribie, sondern auch die poetische Ader von seinem Vater geerbt. Wir erwarten auch noch eine rhythmische versentsprechende Übertragung von YAKAMOCHI.

THEODOR BRÖRING.

Debenedetti Salvador. *L'Ancienne Civilisation des Barreales du Nord-Ouest Argentin.* La Ciénega et la Aguada. D'après les collections privées et les documents de BENJAMIN MUNIZ BARETTO. (Ars Americana. II.) 63 pp. in 4^o. Avec 68 Pl. Paris (V^e) 1931. Les Éditions G. VAN OEST, 3 et 5, Rue du Petit-Pont.

Argentinien hat durch den frühzeitigen Tod des Schülers und Nachfolgers AMBROSETTI's seinen besten Archäologen verloren. Als letztes seiner Werke erschien die außerordentlich schöne, wissenschaftlich bedeutungsvolle bildliche Darstellung vieler alter Töpfereien und Skulpturen sowie einiger metallener und hölzerner Gegenstände aus der Provinz Catamarca, einer Gebirgsgegend im nordwestlichen Argentinien. Diese alle bilden einen Teil der Privatsammlung des Mitarbeiters DEBENEDETTI's in Buenos Aires, des Archäologen BENJAMIN MUNIZ BARETTO; mit größter Sorgfalt wurden sie in den Jahren von 1925 bis 1929 aus dem Erdreich gehoben und nach ihrer Lagerung genau bestimmt. Sie sind ausnahmslos Bestattungsbeigaben aus den beiden indianischen Begräbnisplätzen La Ciénega und La Aguada. Das Ergebnis der Grabungen, die unter DEBENEDETTI's Leitung standen, sind etwa fünftausend Stücke, von denen hier nur einige wichtigere beschrieben und dargestellt werden. Der Typus dieser Töpferarbeiten weicht sehr weit von all den Formen ab, die man bislang auf argentinischem Boden angetroffen hat. Angesichts dieser Tatsache beschränkt sich der Verfasser darauf, diese neue Entdeckung in seinem eigenartigen Kunststil durch genaueste Darstellung bekanntzugeben; später werden andere zu vergleichenden Studien hiervon ausgehen müssen. Soviel ist jetzt schon sicher, daß die durch die beschriebenen Gegenstände dargestellte Kultur in der Provinz Catamarca bereits vor dem Eindringen der Spanier sehr entwickelt war und daß sie gründlich mit dem Canon des klassischen Calchaquí-Kunststiles gebrochen hat. Einige allerdings lassen die in der argentinischen Archäologie als „*estilo dracónico*“ bekannte Form erkennen und die geometrischen Dekorationen treten weit häufiger als andere auf; anthropomorphe und zoomorphe Darstellungen, alleinstehende und in Verbindung mit anderen, sind keineswegs selten. Die außerordentlich klaren Tafeln lassen diese und andere Eigenarten des neuen Kunststiles leicht und deutlich erkennen. Das ganze Werk ist eine hochwillkommene Bereicherung unserer Kenntnisse von der Archäologie Argentiniens.

MARTIN GUSINDE.

Naef Adolf. *Die Vorstufen der Menschwerdung.* Eine anschauliche Darstellung der menschlichen Stammesgeschichte und eine kritische Betrachtung ihrer allgemeinen Voraussetzungen. VIII + 232 SS. in 8°. Mit 129 Abb. Jena 1933. Verlag: GUSTAV FISCHER. Preis: brosch. Mk. 12.—; geb. Mk. 13.50.

In der Entwicklung der Wissenschaft wechseln naturnotwendig Perioden der Synthese mit solchen der Sammlung von neuem Material und der kritischen Analyse ab. Der Synthese, welche um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts zum erstenmal das Bild einer natürlichen Schöpfungsgeschichte der Menschheit bieten wollte, folgten Jahrzehnte der Sammlung neuer Tatsachen, mit der die Entwicklung eines kritischen Skeptizismus in diesen Fragen einherging. Schon seit einem Jahrzehnt zeigen sich wieder die Anfänge großzügiger Synthesenbildungen, die dann auch in Sammelwerken ihren Niederschlag finden, welche über den Kreis der Fachgenossen hinauswirken sollen. Nachdem H. WEINERT in der Frage der unmittelbaren Menschenabstammung eine außerordentliche Aktivität entwickelt hat, tritt nun A. NAEF mit einer Publikation hervor, die gewissermaßen eine Ergänzung dieser Arbeiten darstellen kann, wenn auch diese beiden Autoren im Detail nicht miteinander übereinstimmen. Das Buch NAEF's ist außerordentlich klar geschrieben. Er beschreibt die Probleme der sich aus dem gleichmäßigen Organisationsplan der Tierwelt ergebenden Verwandtschaftslehre mit ihren auf Grund vergleichender anatomischer Betrachtungen postulierten und konstruierten Zwischenformen und schildert unabhängig davon jene wenigen fossilen und rezenten Lebewesen, die diesen postulierten Zwischenformen mehr oder weniger entsprechen. Dadurch ist es dem Leser möglich, sich selbst ein kritisches Urteil über den Tatsachenbestand auf diesem Wissensgebiete zu bilden.

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Velten Carl. *Suaheli-Wörterbuch. II. Teil.* Deutsch-Suaheli. XII + 883 SS. in 16°. Magliaso 1933. Kommissionsverlag: OTTO HARRASSOWITZ, Leipzig (C 1), Querstraße 14. Preis: geb. Mk. 18.—.

Mit diesem zweiten Band ist dem Kisuaheli-sprechenden Deutschen ein großer Dienst erwiesen. Der erste Band: Suaheli-Deutsch ist bereits 1910 erschienen. Der Krieg und der Verlust von Ostafrika für Deutschland verzögerte die Herausgabe des zweiten Bandes, der etwa 16.000 deutsche Stichwörter enthält.

Das Wörterbuch ist für den praktischen Gebrauch hergestellt worden; darum wurde auch Rücksicht auf die verschiedene Bedeutung gleichlautender Worte genommen, so daß falsche Anwendungen ausgeschlossen sind. Die verschiedene Schreibweise einzelner Worte ist infolge der einzelnen Dialekte des Suaheli notwendig oder ergibt sich aus dem Arabischen oder Europäischen. Die Brauchbarkeit des Wörterbuches wird gesteigert durch Aufnahme von Phrasen.

VELTEN trägt sich mit dem Gedanken, noch einen dritten Band zu diesem Wörterbuch herauszugeben, der die Neuformen, welche durch Ausmerzung von Arabismen, besonders in der Übersetzung des Neuen Testaments geschaffen wurden, aufnehmen soll. Wenn besonders die Missionare ihm das bereits vorhandene diesbezügliche Material zur Verfügung stellten, dürfte das Werk zustande kommen.

Das vorliegende Wörterbuch: Deutsch-Suaheli wird gewiß von den Deutschsprechenden in Ostafrika begrüßt werden.

PAUL SCHEBESTA.

Schmieder Oscar. *Länderkunde Nordamerikas.* Vereinigte Staaten und Canada. (Enzyklopädie der Erdkunde. Herausgegeben von OSKAR KENDE.) XI + 453 SS. in gr.-8°. Mit 84 Textfig., 32 Photos und 3 Tafeln. Leipzig und Wien 1933. Verlag: FRANZ DEUTICKE. Preis: brosch. Mk. 36.—; geb. Mk. 38.40.

Das Buch bildet den 27. Band der auf 31 Bände berechneten Enzyklopädie, die somit neben dem im Erscheinen begriffenen großangelegten Handbuch der geographischen Wissenschaft (herausgegeben von Dr. FRITZ KLUTE, Akad. Verlagsges. Athenaion, Wildpark-Potsdam) das umfangreichste und modernste deutsche Werk über Länderkunde sein dürfte.

Dem Verfasser kommt für seine Aufgabe zustatten, daß er fünf Jahre hindurch als Professor an einer amerikanischen Staatsuniversität wirken und durch ausgedehnte Reisen einen beträchtlichen Teil des Kontinents persönlich kennenlernen konnte. Nach einer gut gegliederten Einführung über Land und Leute folgt die Beschreibung der einzelnen Landschaften, die in sieben große naturgegebene Gruppen geordnet sind. Die rein geographischen Daten interessieren natürlich zuerst den Fachmann. Darüber hinaus wird das Werk aber auch jedem gebildeten Leser Interesse abgewinnen. Denn die Fülle des Stoffes ist nicht nur in das Gewand gefälliger Darstellung gekleidet — was bei einem geographischen Werk besondere Anerkennung verdient —, sondern auch mit zahlreichen kulturellen und historischen Angaben durchwoben. Da fällt z. B. manches überraschende Streiflicht auf die farbige Bevölkerung und ihre wachsende Geltung. „Seit der Kriegserklärung (1917) haben die hohen Löhne für Industriearbeiter weit über eine Million schwarzer Arbeiter aus dem ländlichen Süden nach den Fabrikstädten des Nordens gelockt. Im Staat New York allein stieg z. B. die Negerbevölkerung von 134.000 im Jahre 1910... auf 413.000 im Jahre 1930... Die Negerfrage, die bisher nur auf den Süden beschränkt war, beunruhigt nun auch den Norden der Vereinigten Staaten.“ Ähnliches gilt von den Mexikanern, deren Zahl 1930 schon auf 1,423.000 gestiegen war. „Die hohe Geburtsrate der Mexikaner wirkt sich schon jetzt unter den besseren Gesundheitsverhältnissen der Vereinigten Staaten stärker aus als in ihrem unzivilisierteren Heimatland. Bedenkt man, daß die Zahl der Neger noch 1810 geringer war als heute die der Mexikaner, so ergeben sich für den angelsächsischen U.-S.-Amerikaner bedenkliche Aussichten für die Zukunft... Sehr tief steht sozial der Dago, ein Sammelbegriff für alle Südeuropäer, vom Italiener bis zum Griechen und Kroaten, über deren völkische Herkunft im einzelnen der angloamerikanische Edling nichts wissen will. Obgleich der neueingewanderte Dago ein Weißer ist, blickt doch schon manchmal der amerikanische Neger auf ihn herab... Bei diesem Stand der Dinge ist an die Bildung eines einheitlichen amerikanischen Volkes vorläufig nicht zu denken... und ob die heute führende Schicht ihre Stellung noch lange Zeit beibehalten kann, darf mit Recht angezweifelt werden.“

Der Missionsfreund findet hie und da Mitteilungen über die Arbeiten der Missionare, die man in den meisten geographischen Werken vergeblich sucht. Das Religiöse spielt drüben keine geringe Rolle. „Aber als Vollblutamerikaner betrachtet sich immer noch der puritanische Angloamerikaner. Der Lutheraner, Katholik oder Jude ist schon durch seine Religionszugehörigkeit national nicht ganz einwandfrei.“

Der Verlag hat das Werk mit vornehmer Einfachheit ausgestattet. Dankbar wird man begrüßen, daß jeder Band einzeln käuflich ist und der Interessent daher leichter seine Fachbibliothek um einen zuverlässigen Führer bereichern kann. J. KRAUS.

Schäfer Theodor, O. M. J. *Der schwarze Walddläufer.* Lebensbild des Indianerapostels ALBERT LACOMBE, O. M. J. 328 SS. in 16°. Mit 15 Bildern und 1 Karte. Paderborn 1932. Verlag: FERDINAND SCHÖNINGH. Preis: kart. Mk. 3.50; geb. Mk. 4.50.

Aus einer Selbstbiographie und anderen Aufzeichnungen ist das vorliegende Lebensbild eines eifrigen Indianerapostels aus der Ordensfamilie der Oblaten von der Unbefleckten Empfängnis (Deutsches Zentralhaus in Hünfeld) entstanden. Von Mutters Seite her floß Indianerblut in seinen Adern; um so freudiger widmete er sein Leben als Missionar den Rothäuten in Kanada, und zwar zu einer Zeit großer Unruhen und schwerer Kämpfe. Die damaligen Verhältnisse werden genau gezeichnet und das ganze Werkchen ist in einem außerordentlich lebendigen, ansprechenden Stile gehalten. Der Amerikanist sei auf die S. 226 genannten hauptsächlichen Arbeiten des P. LACOMBE in den Kri- und Santeux-Sprachen aufmerksam gemacht.

MARTIN GUSINDE.

Gandhi. *Der Heilige und der Staatsmann.* In eigenen Aussprüchen. Ausgewählt und eingeleitet von B. P. L. BEDI und FRED A. M. HOULSTON. Mit einem Geleitwort von Prof. D. Dr. RUDOLF OTTO. 80 SS. in 8°. München 1933. Verlag: ERNST REINHARDT. Preis: steif kart. Mk. 1.80.

Das Büchlein ist vortrefflich zusammengestellt. Zunächst bringt es eine einleitende wertvolle Erklärung über die indische Mentalität und die Person GANDHI's aus der Feder des bekannten Indologen und Religionsforschers Prof. OTTO. Daran schließt sich eine gute Auswahl von GANDHI's Aussprüchen.

Prof. OTTO sagt, man müsse GANDHI zu allererst als indischen *sādhu* („Heiligen“) sehen und ihn nicht zuerst mit dem „verflachenden Allgemeinamen des großen ‚Nationalisten‘, des ‚Volksfreundes‘, des ‚klugen Politikers‘, der ‚bedeutenden Führernatur‘ rühmen“ (S. 8). Der Begriff „Heiliger“ ist natürlich zu verstehen nach der Terminologie indischer Denkungsart. „Das Wahre ist ihm (GANDHI) Gott... Sein Gott ist nicht ein Objekt mystischer Wonne, seltsamer transzendenter Erfahrungen oder schwärmerischer Gefühls-ergüsse, wie dies in indischer und anderer Religion oft genug der Fall ist, sondern er ist die ewige Realität, die zugleich alles Rechte, das Wahre und die Wahrheit selber und zugleich die Kraft ist, die alle Unwahrheit überwindet, dann, wenn der Mensch sich selbst an ‚das Wahre hält‘“ (S. 11). Die ganze Hingabe an diese Wahrheit und das Streben nach ihr, das sind GANDHI's Gottesdienst und Heiligkeit. Das charakterisiert ihn auch in seinem Kampf gegen England, ja gegen das ganze mechanisierte Europa.

Die von BEDI und HOULSTON getroffene Auslese muß als gut gelungen bezeichnet werden. Zwar wird ein Leser, der mit dem indischen Denken nicht so ganz vertraut ist, GANDHI's Gedankengängen nicht immer folgen können, aber das Büchlein als Ganzes vermittelt doch einen günstigen Eindruck von den Zielen und Auffassungen des großen Indiers. Mit Freuden las ich vor allem „Die Wahrheit und Gott“ (S. 27 ff.), „Keuschheit“ (S. 24) und „Ehe“ (S. 44). Echt indisch mutet auch an „Botschaft an die Nation“ (S. 55 und 57). Wer auf kürzestem Wege in das innerste Wesen GANDHI's eindringen will, wird in diesem Büchlein finden, was er sucht.

B. VROKLAGE.

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Vierte, völlig neubearbeitete Auflage von HERDER's Konversationslexikon. VI. Band: *Hochrhein bis Konsequenz.* 1726 Sp. Text mit 1898 ein- und mehrfarbigen Bildern auf Tafeln und im Text. Freiburg i. Br. 1933. Verlag: HERDER & Co. Preis: Leinenband Mk. 34.50; Halbleder Mk. 38.—.

Mit dem vorliegenden VI. Band ist der „Große Herder“ zur Hälfte fertig — eigentlich schon mehr als die Hälfte, da der ergänzende Sonderband mit Welt- und Wirtschafts-

atlas ja auch schon erschienen ist. Was im Anfang vielen als ein gewagtes und fragwürdiges Beginnen vorkam, hat sich in diesen sechs HERDER-Bänden glänzend bewährt, nämlich der sogenannte „Neue Typ“, d. h. die Wandlung vom alten Lexikon als Auskunftsbuch in ein neues Lexikon als Lebenslehrbuch, die Wandlung vom meinungslosen Wörterbuch zu einem aus harmonischer Weltanschauung errichteten Weltgebäude. Auch der vorliegende VI. Band reiht sich würdig seinen Vorgängern an. Besonders gut sind wieder die inhaltsreichen Rahmenartikel, z. B. über Humanismus, Individualpsychologie, Jugendbewegung, Karte und Kartenlesen, Kirche und Staat, Kleidung, Kollektivismus, Kommunismus usw. An schönen und instruktiven Bildern wurde nicht gespart. Dem Ethnologen sei gesagt, daß im „Großen Herder“ auch die ethnologischen Belange wie alle Kulturfragen mit Sorgfalt und Verständnis von Fachleuten betreut werden. In diesem VI. Band findet man z. B. neben dem ausführlichen Text noch ganze Bildseiten, u. a. über „Javanische Kultur“, „Indianer“, „Jungsteinzeit“ usw.

GEORG HÖLTKE.



Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Aanwinsten op ethnografisch en anthropologisch gebied. (Koninklijk Koloniaal Instituut te Amsterdam. Mededeeling Nr. XXXII. Afdeling Volkenkunde Nr. 5.) Amsterdam 1933.
- Abel O. und Koppers W.: „Eiszeitliche Bären darstellungen und Bärenkulte in paläobiologischer und prähistorisch-ethnologischer Beleuchtung.“ S.-A. aus „Paläobiologica“. Archiv f. d. Erforschung d. Lebens d. Vorzeit. V. Band. Emil Haim & Co., Wien u. Leipzig 1933.
- Abraham R. C.: „The Grammar of Tiv.“ Printed by the Government Printer, Kaduna 1933.
- Anderson William: „Sydsvenska kultplatser.“ S.-A. aus „Blekinge Hembygdsförbunds årsbok“ 1933.
- Aparicio Francisco de: „Contribución al Estudio de la Arqueología del Litoral Atlántico de la Provincia de Buenos Aires.“ S.-A. aus „Boletín de la Acad. Nac. de Ciencias“. Tomo XXXII. Córdoba 1932.
- — „Notas Para el Estudio de la Arqueología del sur de entre Ríos.“ S.-A. aus „Anales de la Facultad de Ciencias de la Educación.“ Tomo III. Parana 1928.
- — „Excursión a la Laguna de Mar Chiquita (Provincia de Córdoba).“ S.-A. aus „Publ. del Museo Antropológico y Etnogr. de la Fac. de Fil. y Letras“. Serie A. II. Imprenta de la Univ., Buenos Aires 1932.
- — „Breve Noticia acerca de la Vivienda Natural en la Gobernación del Neuquén.“ S.-A. aus „Publ. del Museo Anthr. y Ethn. de la Fac. de Fil. y Letras“. Serie A. II. Imprenta de la Univ., Buenos Aires 1932.
- — „Una Extraña Construcción Subterránea de Tierra Cocida.“ S.-A. aus „Physis“ (Revista de la Soc. Arg. de Ciencias Naturales). Tomo X. Imprenta y Casa Editora „Coni“, Buenos Aires 1931.
- — „Fabricación de Alfarería Moderna en la Región Serrana de la Provincia de Córdoba.“ S.-A. aus „Publ. del Museo Antr. y Etnogr. de la Fac. de Fil. y Letras“. Serie A. II. Imprenta de la Univ., Buenos Aires 1932.
- — „Acerca de un Silo Subterráneo de Tierra Cocida.“ S.-A. aus „Solar“ 1931. Imprenta de la Universidad, Buenos Aires 1931.
- — „Un Resto de Industria Amazónica en el Paraná Inferior.“ S.-A. aus „Solar“ 1931. Imprenta de la Univ., Buenos Aires 1931.
- — „Pipas de Fumar en un Paradero de Rio Coronda.“ S.-A. aus „Solar“ 1931. Imprenta de la Univ., Buenos Aires 1931.
- Aufhauser Johannes Bapt.: „Asiens Studierende an westlichen Hochschulen.“ Max Hueber, München 1933.
- Bauer Charles Francis: „The Latin Perfect Endings *-ere* and *-erunt*.“ Language Dissertations. Publ. by the Ling. Soc. of Am., Nr. XIII, March 1933. Univ. of Pennsylvania, Philadelphia 1933.
- Beals Ralph: „Ethnology of the Nisenan.“ Univ. of Cal. Publ. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 31, Nr. 6. Univ. of Cal. Press, Berkeley, Cal., 1933.
- Bennison J. J.: „Burma.“ Part I. Report. Census of India, 1931, Vol. XI. Government Printing and Stationery, Burma, Rangoon 1933.

- Bibliographie Ethnographique du Congo Belge et des Régions avoisinantes 1925—1930, et 1931. Musée du Congo Belge Tervueren (Belg.). Publ. du Bureau de Documentation Ethnogr., Série I. Bibliographies. Vol. I et II. Falk Fils, Bruxelles 1933.
- Birkeli Emil: „Marques de Bœufs et Traditions de Race.“ Oslo Etnografiske Museum. Bulletin 2. Oslo 1926.
- Blohm Wilhelm: „Die Nyamwezi.“ Gesellschaft und Weltbild. Friederichsen, de Gruyter & Co., m. b. H., Hamburg 1933.
- Boas Franz: „Bella Bella tales.“ Memoirs of the Am. Folk-Lore Society, Vol. XXV, 1932. G. E. Stechert & Co., New York 1932.
- Bonneau Georges: „La forêt des Symboles.“ Introduction a l'Idéographie Japonaise. Publ. Hors-Série pour servir d'Introduction pratique à la Collection Yoshino. Paul Geuthner, Paris 1933.
- — „Rythmes Japonais.“
- — „L'Expression poétique dans le Folk-Lore Japonais.“ Vol. I: Poètes et Paysans: Le vingt-six Syllabes de formation savante. Vol. II: La tradition orale de forme fixe: La chanson de vingt-six Syllabes. Vol. III: Tradition orale et formes libres: La chanson du Kyûshû. Yoshino Collection japonaise pour la Présentation de Textes poétiques. Tome 1—4. Paul Geuthner, Paris 1933.
- Brandstetter Renward: „Wir Menschen der indonesischen Erde.“ VIII. Die primitiven Schöpfungen und die Höchstleistungen des indonesischen Sprachgeistes. 2. Hälfte. Das Abstraktum in den indonesischen Sprachen. E. Haag, Luzern 1933.
- Breuil Henri: „Les Peintures Rupestres Schématiques de la Péninsule Ibérique.“ I: Au Nord du Tage. II: Bassin du Guadiana. Ouvrage publié sous les auspices et aux frais de la Fondation Singer-Polignac. Imprimerie de Lagny 1933.
- Brinkmann Otto: „Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft.“ (Veröffentl. d. Volkskndl. Komm. d. Provinzialinst. f. Westfälische Landes- u. Volkskunde, 1. Reihe, Heft 4.) Aschendorff, Münster 1933.
- Buchanan Charles D.: „Substantivized Adjectives in old Norse.“ Language Dissertations. Published by the Linguistic Society of Am., Nr. XV, June 1933. Univ. of Pennsylvania, Philadelphia.
- Burkitt M. C.: „The old stone age.“ A Study of Palaeolithic Times. University Press, Cambridge 1933.
- Cipriani Lidio: „Attraverso il Sud Africa.“
- — „Tre Anni di Viaggi e di Ricerche Scientifiche in Africa.“ S.-A. aus „Boll. della R. Società Geografica Italiana, Roma 1931.
- — „Fra i Baila delle Piane del Kafûe.“ S.-A. aus Rivista „L'Universo“, Anno XI, Nr. 7. (Luglio 1930, A. VIII.)
- — „In Rhodesia.“ Osservazioni zoolog. Rivista Sintetica. S.-A. aus „Rivista di Biologia“, Vol. XIV, Fasc. I—II, 1932, X. W. Junk, Berlin.
- — „Le Antiche Rovine e Miniere della Rhodesia.“ R. Bemporad & Figlio, Firenze 1932.
- Claeys Fridolin, P.: „Katekismo we nu Ngbaka.“ Ubangi (Belg. Congo) 1932.
- Clauß Ludwig Ferdinand: „Als Beduine unter Beduinen.“ Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1933.
- Clemen Carl: „Der Einfluß des Christentums auf andere Religionen.“ (Veröffentl. d. Forschungsinst. f. vergl. Religionsgeschichte an der Univ. Leipzig, II. Reihe, Heft 12.) A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung D. W. Scholl, Leipzig 1933.
- Der Große Brockhaus. Handbuch des Wissens in 20 Bänden. XV., völlig neubearbeitete Auflage von Brockhaus' Konversations-Lexikon, 14. Band: Osu — Por. F. A. Brockhaus, Leipzig 1933.
- Der Große Herder. 6. Band: Hochrhein bis Konsequenz. Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1933.
- Eickstedt Egon, Freiherr von: „Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit.“ 5. Lieferung. Ferdinand Enke, Stuttgart 1933.
- Engel Carl: „Einführung in die Vorgeschichte Mitteldeutschlands.“ I. Heft: Stein- und Bronzezeit. Friedrich Brandstetter, Leipzig 1933.
- Falkowski Jan: „Notatki Etnograficzne z Polesia.“ Cmentarze. (Ethnographische Notizen aus Polesie-Friedhöfen.) S.-A. aus „Wiadomości Ludoznawczych“, Jahrg. II, Heft 1—2, 1933.
- Fenicio Jacobo: P.: „The livro da seita dos Indios Orientalis.“ Uppsala 1933.
- Festschrift: „Leo Frobenius. Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende.“ Dargestellt von seinen Freunden und Schülern. Koehler & Amelang, Leipzig 1933.

- Flemmings Generalkarten, Nr. 32: Europäisches Rußland und die Randstaaten. Maßstab 1:4,500.000. 12. Auflage. Verlag Georg Westermann, Braunschweig.
- Florenz Eduard Emmerich: „Die Langgedichte Yakamochi's aus dem Manyōshū.“ Veröffentlichungen d. Sem. f. Sprache u. Kultur Japans an der Hamburgischen Univ., Nr. 4. Verlag Asia Major, Leipzig 1933.
- Frazer James George: „The Fear of the Dead in Primitive Religion.“ Macmillan and Co., Ltd., London 1933.
- Friederici Georg: „Nachtangriffe bei Südsee-Völkern und Indianern.“ S.-A. aus „Mitteilungsblatt der Ges. f. Völkerkunde“, Leipzig 1933. Juli, Nr. 2, p. 4—15.
- Garibi J. Ignacio Dávila: „Los Aborígenes de Jalisco.“ Editorial „Cultura“, México 1933.
- Gifford E. W.: „The Cocopa.“ Univ. of Cal. Publ. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 31, Nr. 5, Berkeley, Cal., 1933.
- Götz Berndt: „Die Bedeutung des Opfers bei den Völkern.“ Beiheft 3 zu „Sociologus“. Verlag C. E. Hirschfeld, Leipzig 1933.
- Gusinde Martin: „Nachruf an Baron Erland von Nordenskiöld.“ Gehalten in der Monatsversammlung am 26. Oktober 1932.
- — „Bridges' Yamana-Dictionary.“ Sein Entstehen und Aufbau. S.-A. aus „Mitteilungen aus der Anthropol. Ges. in Wien“, Bd. LXIII, 1933.
- Haenisch E.: „Chrestomathie.“ Lehrgang der chinesischen Schriftsprache. III. Verlag der Asia Major, Leipzig 1933.
- — „Monggo Han Sai Da Sekiyen.“ Mandschufassung von Secen Sagang's mongolischer Geschichte. Verlag der Asia Major, G. m. b. H., Leipzig 1933.
- Hein Alois Raimund: „Künstlerische Wirbeltypen.“ Josef Grünfeld, Wien 1929.
- Hocart A. M.: „The Progress of Man.“ Methuen & Co., Ltd., London 1933.
- Hofstra Sjoerd: „Differenzierungserscheinungen in einigen afrikanischen Gruppen.“ Scheltema & Holkema's Boekhandel, N. V., Amsterdam 1933.
- Höltker Georg: „Kreuzformen im vorspanischen Mittelamerika.“ In „Der Fels“, XXVII (1932/1933), Heft 8.
- Holzinger Karl: „Erklärungen umstrittener Stellen des Aristophanes.“ II. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 215. Bd., 1. Abhdlg. Hölder-Pichler-Tempsky, A.-G., Wien-Leipzig 1933.
- Honigsheim Paul: „Altamerikanische Kultur, primitive Kunst und Naturvölker im heutigen französischen soziologischen Schrifttum.“ S.-A. aus „Kölner Vierteljahrshefte f. Soziologie“, Jahrg. XII, Heft 1. Duncker & Humblot, München.
- Jarring Gunnar: „Studien zu einer osttürkischen Lautlehre.“ Borelius, Lund und O. Harras-sowitz, Leipzig 1933.
- Jensen Jacob: „Das chinesische Schattentheater.“ W. Kohlhammer, Stuttgart 1933.
- Jochelson Waldemar: „The Yakut.“ Anthropological Papers of the Am. Mus. of Nat. Hist., Vol. XXXIII, Part II. New York 1933.
- Jubiläumsband, herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens anlässlich ihres 60jährigen Bestehens 1873—1933. Teil I. Tokyo 1933.
- Keller-Tarnuzzer Karl: „Die Grabhügelforschungen auf dem Sonnenberg, Gemeinden Reinach und Beinwil a. S.“ S.-A. aus „Argovia“, Jahresschrift d. Hist. Ges. d. Kts. Aargau, Bd. XLV.
- Kern Fritz: „Die Anfänge der Weltgeschichte.“ B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1933.
- Khan Ahmad Hasan: „Delhi.“ Report and Tables. (Census of India, 1931, Vol. XVI.) Lahore 1933.
- — „Punjab.“ Part I. Report. (Census of India, 1931, Vol. XVII.) Lahore 1933.
- Kleppinger Strodach: „Latin Diminutives in -Ello/A- and -Illo/A- a study in diminutive formation.“ Language Dissertations. Publ. by the Ling. Soc. of Am., Nr. XIV, March 1933. Univ. of Pennsylvania, Philadelphia 1933.
- Koninklijke Vereeniging „Koloniaal Instituut“ Amsterdam. Twee en Twintigste Jaar-verslag 1932.
- Koppers Wilhelm: „Eiszeitliche Bären Darstellungen und Bärenkulte in paläobiologischer und prähistorisch-ethnologischer Beleuchtung.“ In „Forschungen und Fortschritte“, 9. Jahrg., Nr. 15, Berlin 1933.
- La Farge II Oliver and Byers Douglas: „The Year Bearer's People.“ The Tulane Univ. of Louisiana, Middle Am. Research Series, Publication Nr. 3, New Orleans, La 1932.
- Lal Rang: „Gwalior.“ Part I. Report (Census of India, 1931, Vol. XXII.) The Alijah Darbar Press, Gwalior 1933.

- Lattimore Owen: „The Gold Tribe, Fishskin Tatars' of the Lower Sungari.“ *Memoirs of the Am. Anthropological Association*, Nr. 40, 1933. Menasha, Wis., U. S. A.
- Lebzelter Viktor: „Persönlichkeit und Weltanschauung bei den Eingebornen Südwestafrikas.“ S.-A. aus „Jahrbuch der Österr. Leo-Ges.“, Herder & Co., Wien 1932.
- Leth T. and K. G. Lindblom: „Two Kinds of Fishing Implements: 1. The Plunge-Basket (Stülpkorb), in Africa and elsewhere. 2. The circular Cast-Net in Africa.“ *Riksmuseets Etnografiska Avdelning. Smärre Meddelanden* Nr. 11. Stockholm 1933.
- Leyder Jean: „Le Jeu de dés chez les Bwaka (Ubangi).“ Imprimerie „Finacom“, Bruxelles 1933.
- L'Illustration Congolaise. *Journal Mensuel de Propaganda Coloniale*, Nr. 141 (1933), Bruxelles.
- Lindblom Gerhard: „Notes Ethnographiques sur le Kavirondo Septentrional et la Colonie du Kenya.“ S.-A. aus „Revista del Inst. de Etnología“, Tomo II. Univ. Nacional de Tucumán, Tucumán 1932.
- Loeb E. M.: „The Eastern Kuksu Cult.“ (Univ. of Cal. Publ. in Am. Arch. a. Ethnol., Vol. 33, Nr. 2.) Univ. of Cal. Press, Berkeley, Cal., 1933.
- Looser Gualterio: „Urnas Funerarias de Greda de Tipo Diaguita.“ Halladas en Chile. S.-A. aus „Revista del Instituto de Etnología“, Tomo II. Univ. Nacional de Tucumán, Tucumán 1932.
- Loutkotka Chestmir: „La familia lingüística Kamakan del Brasil.“ S.-A. aus „Revista del Instituto de Etnología“, Tomo II. Univ. Nac. de Tucumán, Tucumán 1932.
- Lublinski Ida: „Vom Mutterrecht zum Vaterrecht.“ F. A. Herbig, G. m. b. H., Berlin 1933.
- Magnino Carlo: „Il complesso etnico dei Carpazi.“ (Istituto di Antropologia della R. Università di Roma.) Istituto per l'Europa Orientale, Roma 1933.
- Mandanna M. S.: „Coorg.“ (Census of India, 1931, Vol. XIII.) Government of India Central Publication Branch, Calcutta 1932.
- Mathiassen Therkel: „Contributions to the Geography of Baffin Land and Melville Peninsula.“ (Report of the Fifth Thule Expedition 1921—1924, Vol. I, Nr. 3.) Gyldenalske Boghandel, Nordisk Forlag, Copenhagen 1933.
- Merkenschlager Friedrich: „Rassensonderung, Rassenmischung, Rassenwandlung.“ Waldemar Hoffmann, Berlin.
- Michna Heinrich: „Aus der Kulturgeschichte unseres Wohnhauses.“ I. Entwicklungsgeschichte. In „Radio Wien“, IX. Jahrg., Nr. 43. II. Urgeschichte. In „Radio Wien“, IX. Jahrg., Nr. 44.
- Middle American Papers. The Tulane University of Louisiana. Publication Nr. 4.
- Müller C. Th.: „Geologisch-urgeschichtliche Tabelle des Diluviums und Alluviums.“ Ferdinand Schöningh, Osnabrück 1933.
- Müller Reiner: „Die Angaben der römischen Itinerare über die Heerstraße Köln—Eifel—Reims.“ In „Festgabe Herrn Geheimrat Prof. Dr. Peter Meyer zum 80. Geburtstag.“ Selbstverlag des Gymnasiums Münster-eifel, 1933.
- Muthmann Artur: „Griechische Steinschriften als Ausdruck lebendigen Geistes.“ Urban-Verlag, Freiburg i. Br. 1933.
- Negueruela Nicolas Marin: „Con la Razon y la Fe.“ Problemas Apologeticos. Tipografia Catolica Casals, Barcelona 1933.
- Nevermann H.: „St. Matthias-Gruppe.“ Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910. II. Ethnographie: A. Melanesien. Band 2. Friederichsen, de Gruyter & Co., G. m. b. H., Hamburg 1933.
- Nordenskiöld Erland: „Faiseurs de Miracles et Voyants chez les Indiens Cuna.“ S.-A. aus „Revista del Inst. de Etnología“, Tomo II. Univ. Nac. de Tucumán, Tucumán 1932.
- Parra Caracciolo: „La Instrucción en Caracas 1567—1725.“ Parra Leon Hermanos, Caracas 1932.
- Pilhofer G.: „Grammatik der Kâte-Sprache in Neuguinea.“ Beihefte zur Zeitschrift für Eingebornensprachen, 14. Heft. Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), A.-G., Berlin 1933.
- Porter A. E.: „Bengal and Sikkim.“ Part I. Report. (Census of India, 1931, Vol. V.) Central Publication Branch. Calcutta 1933.
- Preuß K. Th.: „Au sujet du Caractère des Mythes et des chants Huichols que j'ai recueillis.“ S.-A. aus „Revista del Inst. de Etnología“, Tomo II, p. 445—457. Univ. Nacional de Tucumán, Tucumán 1932.
- Ram Anant and Raina Hira Nand: „Jammu and Kashmir State.“ Part I. Report (Census of India, 1931, Vol. XXIV.) J. Sharma (Manchester), Jammu 1933.

- Ray Verne F.: „The Sanpoil and Nespelem: Salishan Peoples of Northeastern Washington.“ Univ. of Washington Publ. in Anthropology, Vol. 5, Dez. 1932. Univ. of Washington Press, Seattle, Washington 1932.
- Reck Hans: „Oldoway, die Schlucht des Urmenschen.“ Die Entdeckung des altsteinzeitlichen Menschen in Deutsch-Ostafrika, F. A. Brockhaus, Leipzig 1933.
- Ricard Robert: „La ‚conquête spirituelle‘ du Mexique.“ Univ. de Paris. Travaux et Memoires de l'institut d'Ethnologie. XX. Paris 1933.
- Richarz Stephen, S. V. D.: „Our present knowledge of early man.“ S.-A. aus „The Ecclesiastical Review“, May Number, 1933. Philadelphia.
- Richthofen Bolko, Freiherr von: „Altsteinzeitliche Funde in Weißrußland und dem großrussischen Nachbargebiet.“ S.-A. aus „Eurasia Septentrionalis Antiqua“, VIII.
- — „Russische Vergleichsstücke zu den frühen Steinbeilen von Kuhnau Kr. Kreuzburg und Pwatau Kr. Ratibor.“ S.-A. aus „Der Oberschlesier“, Febr.-Heft 1932.
- — „Zum Stand der Arbeiten über neuzeitliche Kleinbauten vorgeschichtlich-mittelmeerländischer Art und die Urheimat der Hamiten.“ S.-A. aus „Prähistorische Zeitschrift“, XXIII. Bd., Heft 1/2, 1933.
- — „Zur Verbreitung und Volkszugehörigkeit der frühgeschichtlichen und mittelalterlichen Tongefäße mit Bodenzeichen und Wellenlinien.“ S.-A. aus „Mannus“, Bd. 25, Heft 2, 1933. Curt Kabitzsch, Leipzig.
- — „Zur Eröffnung des oberschlesischen Landesmuseums in Beuthen.“ S.-A. aus „Der Oberschlesier“, Nov.-Heft 1932.
- Röck Fritz: „Das Rad der buddhistischen Lehre ein Rad der Zeit.“ S.-A. aus „Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien“, Bd. LXIII.
- — „Neunmalneun und Siebenmalsieben im alten Mexiko.“ S.-A. aus „Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien“, Bd. LXIII.
- Rogers Howard: „Native Administration in the Union of South Africa.“ Special Number of „Bantu Studies“, Supplement Nr. 6. Univ. of the Witwatersrand Press, Johannesburg 1933.
- Roys Ralph L.: „The Ethno-Botany of the Maya.“ The Tulane Univ. of Louisiana, Middle Am. Research Series, Publ. Nr. 2. New Orleans, La 1931.
- Rumpf Max: „Religiöse Volkskunde.“ (Das gemeine Volk, II. Band.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1933.
- Salathé Georges: „Les Indiens Karimé.“ S.-A. aus „Revista del Instituto de Etnología“, Tomo II. Univ. Nac. de Tucumán, Tucumán 1932.
- Sánchez Pérez José A.: „La Covada.“ In „Investigacion y Progreso“, Año VII, Nr. 7—8, Madrid 1933.
- Sankara Menon: „Cochin.“ Part I. Report. Part II. A- and B-Tables. (Census of India, 1931, Vol. XXI.) The Superintendent Cochin Gov. Press, Ernakulam 1933.
- Schanzlin G. L.: „On the Structure of Munda Words.“ S.-A. aus „Journal of the Am. Or. Soc.“, Vol. 52, Nr. 1.
- Schebesta Paul: „Krankheit und Krankheitsbekämpfung bei den Pygmäen.“ S.-A. aus „Ciba Zeitschrift“, September 1933, Nr. 1, Basel.
- Schlosser Julius von: „Künstlerprobleme der Frührenaissance.“ II. Piero della Francesca. III. Paolo Uccello. IV. Michelozzo und Alberti. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 214. Bd., 5. Abhdlg. Hölder-Pichler-Tempsky, A.-G., Wien-Leipzig 1933.
- Seki Masanori: „Über die Unterschiede der Unterextremitätenknochen zwischen den Tuberkulösen und Nichttuberkulösen.“ (Japanisch.)
- — „Weibliche Skelette von Orochō.“ (Japanisch.)
- Setzler Frank M.: „Pottery of the Hopewell Type from Louisiana.“ The Proceedings of the Univ. States Nat. Mus., Nr. 2963, Vol. 82, Art. 22. Smithsonian Inst. United States Nat. Mus., Washington 1933.
- Sobernheim Moritz: „Die Photographie bei Inschriftaufnahmen.“ S.-A. aus „Photogr. Mitteilungen“, Berlin.
- — „Die arabischen Inschriften der Prophetenmoschee in Medina.“ S.-A. aus „Mitt. der vorderasiatischen Ges.“, Jahrg. 1916.
- — „Die Inschriften der Zitadelle von Damaskus.“ S.-A. aus „Der Islam“, Bd. XII, Berlin 1921.
- — „Die arabischen Inschriften von Aleppo.“
- — „Saladin.“ S.-A. aus „Enzyklopädie des Islam“. Lieferung B 1925, Leiden 1925.
- — „Baalbek in islamitischer Zeit.“ Vorabdruck aus dem Werke: Baalbek, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1899 bis 1905, Bd. III. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1922.

- Social Science Abstracts. Index for 1932, Vol. 4, Nr. 13. Columbia University, New York City.
- Spier Leslie: „Yuman Tribes of the Gila River.“ The University of Chicago Press, Chicago, Ill. 1933.
- Steele S. B.: „Forty Years in Canada.“ Mc. Clelland, Goodchild & Stewart Limited, Toronto.
- Termer Franz: „Paisajes Geográficos del norte de América Central.“ Publications de la Sociedad Geográfica Nacional, Serie B, Nr. 16. Madrid 1933.
- — „Die ländlichen Siedlungen in Mittelamerika.“ S.-A. aus „Ibero-Amerik. Archiv“, VII/1. Ferd. Dümmler, Berlin.
- — „Die Maya-Kultur als geographisches Problem.“ S.-A. aus „Phönix“, Buenos Aires 1932.
- Tisserand Roger: „La vie d'un peuple l'Ukraine.“ G. P. Maisonneuve, Paris 1933.
- Trager George L.: „The old Church Slavonic Kiev Fragment, its accents and their relation to modern Slavonic accentuation.“ Language Monographs. Publ. by the Ling. Soc. of Am., Nr. XIII, March 1933. Univ. of Pennsylvania, Philadelphia 1933.
- — „Tribes and Temples.“ Tulane University Expedition 1925. Vol. I and II. Middle American Research Series. Publ. Nr. 1. Tulane Univ. of Louisiana, New Orleans, La 1926.
- Turner A. C.: „United Provinces of Agra and Oudh.“ Part I. Report. (Census of India, 1931, Vol. XVIII.) Allahabad 1933.
- Velden F., von den: „Der nordafrikanische Untergrund der keltischen Sprachen.“ In „Orientalistischer Literaturbericht“, Heft 55. Otto Harrassowitz, Leipzig 1933.
- Venkatachar C. S.: „Central India Agency.“ Part I. Report. (Census of India, 1931, Vol. XX.) Government of India Central Publication Branch, Calcutta 1933.
- Viller Marcel, S. J.: „Dictionaire de Spiritualité.“ Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire. Fascicule II. Allemande (Spiritualité). — Anglaise (Spiritualité). Gabriel Beauchesne et ses Fils, Paris 1933.
- Wassén Henry: „Selk'nam.“ En Vacker Runa över ett Snart Utdött Folk. S.-A. aus „Ymer, Tidskrift utgiven av Svenska Sällskapet för Antropologi och Geogr.“ Arg. 1932, H. 1.
- Wellan J. W. J.: „Regeling van de Inheemsche Rechtspraak in Rechtstreeks Bestuurd Gebied.“ H. Veenman & Zonen, Wageningen 1933.
- Whorf Benjamin Lee: „The Phonetic Value of certain Characters in Maya Writing.“ Papers of the Peabody Mus. of Am. Arch. and Ethnol., Harvard Univ., Vol. XIII, Nr. 2. Cambridge, Mass., 1933.
- Williams F. E.: „Depopulation of the Suau District.“ Anthropology, Report Nr. 13. W. A. Bock, Port Moresby 1933.
- — „Practical Education: The Reform of Native Horticulture.“ Anthropology, Report Nr. 14. W. A. Bock, Port Moresby 1933.
- Wisse J.: „Selbstmord und Todesfurcht bei den Naturvölkern.“ W. J. Thieme & Cie., Zutphen 1933.
- Wlassak Moritz: „Studien zum altrömischen Erb- und Vermächtnisrecht.“ Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 215. Bd., 2. Abhdlg., Hölder-Pichler-Tempsky, A.-G., Wien-Leipzig 1933.
- Yeatts M. W. M.: „Madras.“ Part I. Report. (Census of India, 1931, Vol. XIV.) Government of India Central Publication Branch, Calcutta 1932.
- Zahlada N.: „Section de Recherches Monographiques sur le Village.“ Académie des Sciences de l'Ukraine.“ Guide du Musée d'Anthropol. et d'Ethnologie Th. Vovk. Kiev 1930.
- Zimmermann Karl: „Deutsche Geschichte als Rassenschicksal.“ Quelle & Meyer, Leipzig 1933.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Africa. VI/3.

Hunter Monica, The effects of contact with Europeans on the Status of Pondo Women. — Hornbostel E. M., von, The Ethnology of African Sound-Instruments. — Bull A. F., Asu (Pare) proverbs and songs.

American Anthropologist. XXXV/2.

Spinden Ellen S., The Place of Tajin in Totonac Archaeology. — Strong W. D., The Plains Culture in the Light of Archaeology. — Lowie Robert H., Queries. — Titterton P. F., Has the X-Ray a Place in the Archaeological Laboratory? — Golomshtok Eugene, Anthropological Activities in Soviet Russia.

Anales del Museo Nacional de Arqueología Historia y Ethnografía. Epoca 4 a. Tomo VIII. Nr. 1. Tomo 25 de la colección.

Castañeda Daniel y Mendoza Vicente T., Los Teponnaztlis en las Civilizaciones Precortesianas. — Rubin de la Borbolla D. F., Crania Azteca. — Casanova González, Un idioma Austronesio en México? — Palazuelos Roberto y Romero Javier, Informe preliminar de los trabajos antropológicos efectuados en la Pirámide de Cholula.

Anthropological Papers. XXXIII/2.

Jochelson W., The Yakut.

Anthropologie. IV. 1930 (russisch).

Nosov A., Étude anthropologique sur les bulgares de l'arrondissement Melitopil (Ukraine). — Nikolajev L., Contribution à l'étude de l'embaumement et en particulier des méthodes d'excérération chez les égyptiens anciens. — Debec G., Les crânes de Verchnij Saltiv. — Tkač M., Ukrainiens de l'arrondissement de Ševčenko. — Rudyn's'kyi M., Le mouvement scientifique dans le domaine du paléolithique et du mésolithique en R.U.S.S. pendant la Revolution. — Riznyčenko V., Conditions géologiques et géomorphologiques de la station paléolithique de Žuravka. — Levyč'kyj I., Station de Piščane près de Narodyci à l'arrondissement d'Ovruč (Volyn). — Leščenko A., Matériaux concernant l'ornementation des dolmens de N.-O. du Caucase. — Ševčenko V., Section d'anthropologie à IV congrès de zoologie, d'anatomie et de histologie à Kijiv (1930).

L'Anthropologie. XLIII/3—4 (Toulouse).

Le Rouzic Zacharie, Morphologie et chronologie des sépultures préhistoriques du Morbihan. — Neuville Henri, Les métissages de l'île Pitcairn. — Buining D. J., Recherches sur les groupes sanguins aux Indes Néerlandaises. — Hamman J., Les types constitutionnels chez les Arabes.

Anthropologischer Anzeiger. X/2—3.

Keiter Friedrich, Geographische Korrelationen und Kombinationstypen als Hilfsmittel der Rassenanalyse. (Interkollektives Scheidungsverfahren.) — Iwanowicz Wladimir, Die Anwendung der Ähnlichkeitsmethode in der Rassenbestimmung. — Leakey L. S. B., Die Menschenreste von Kanam und Kanjera, Kenya-Kolonie.

Antiquity. VII.

26: Huntingford G. W. B., The Azanian Civilization of Kenya. — Seaby A. W., The Guilloche. — Tallgren A. M., Dolmens of North Caucasia. — 27: Leslie Mitchell J., Ancient Mexico.

L'Antiquité Classique. I/1—2.

Jerphanion G. de, Le calendrier de Salamine de Chypre. — Josserand C., Les symboles pythagoriciens de Collenuccio.

Archiv für Orientforschung. VIII/6.

Birger Pering, Die geflügelte Scheibe in Assyrien. — Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. — Helmuth Th. Bossert, Das hettitische Pantheon. I. Der Gott auf dem Panther. — Bork Ferdinand, Studien zum Mitani.

Archiv für Religionswissenschaft. XXX/3—4.

Weiser-Aall L., Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit. — Sjöqvist E., Die Kultgeschichte eines cyprischen Temenos. — Josselin de Jong de J. P. B., Religionen der Naturvölker Indonesiens. — Wesendonk O. G. v., Zur Verwandtenehe bei den Arsakiden.

Archiv Orientalní. V/1 (1933).

Götze A., Über die Partikeln *-za*, *-kan* und *-šan* der hettitischen Satzverbindung. — Hertel J., Die awestischen Jahreszeitenfeste I. — San Nicolò M., Parerga Babylonica IX: Der Monsterverzehr des Gimillu, eines *širku* von Eanna. — Rypka J., Diplomatische Miscellen I: Turco-Valachica. — Krappe A. H., Eine morgenländische Variante zu den „Himmelsstürmern“. — Poucha P., Tocharica VI. — Skalička V., Zur Phonologie der finnischen Schriftsprache. — Dmitrijev N. K., Gagausische Lautlehre III. — Hrozný B., Sur l'inscription „hittite“-hiéroglyphique Carch. I. A 6. — Gaster Th., The Ritual Pattern of a Ras-Samra Epic. — Gray L. H., Notes étymologiques sur les „verbes faibles“ en hébreu biblique.

Archivio per L'Antropologia e la Etnologia. LXII. 1932.

Costantini D. A., Della psicologia come scienza naturale-Behaviorismo. — Sestini A., Considerazioni sui rapporti cronologici fra il Paleolitico superiore e l'ultima glaciazione. — Massari C., Crani del Mozambico. — Gori A., L'industria litica dei fondi di capanna del Reggiano raffrontata coi tipi del Paleolitico superiore. — Graziosi P., Industrie preistoriche delle terrazze del Congo presso Leopoldville.

Asia Major. IX/2.

Haenisch E., Grammatische Bemerkungen zur chinesischen Literatursprache. C. Zum Ausdruck des Passivs. — Schindler B., Das Kapitel 36 des Chou-shu: K'oh-Yin, „Die Bewältigung von Yin“. — Weller Friedrich, Über das Brahmajalasutra. I. Teil: Der tibetische Text.

Atlantis.

Heft 5 (1933): Herder Johann G., Zum Verständnis der indischen Kunst. — Glase-napp von, Otto, Kālidāsa's „Wolkenbote“. — Heft 7 (1933): Wilhelm O., Bei den Kopfgängern Borneos. — Heinrich E., Die neuen deutschen Ausgrabungen in Uruk-Warka.

Bantu Studies. VII/2.

Wells L. H., The Archaeology of Cathkin Park: Introductory. — York Mason A., Rock Paintings in the Cathkin Peak Area, Natal. — Stein H. B., Stone Implements from the Cathkin Peak Area. — Wells L. H., Ancient Metal Working, Ceramics, and Beads from Cathkin Park. — Wells L. H., Old Bantu Graves in the Cathkin Park Area. — Murray N. L., Skeletal Remains from Rock Shelters in Cathkin Park, Natal. — Gillman J., A Note on the Mummified Tissue found at Cathkin Park. — Wells L. H., A Find of Stone Implements at Estcourt, Natal; with remarks on some specimens from the Weenen District.

Bausteine zur Geschichte, Völkerkunde und Mythenkunde.

Bd. I: Hüsing G., Einführung in die Weltgeschichte. — Bd. II: Hüsing G., Athana-Gorgo. — Spieß K., Neintinger. — Mudrak E., Der Blinde und der Lahme. — Hüsing G., Homerische Zweifel. — Zur Oswald-Sage. — Mudrak E., Mettensamer. — Röck F., Ein Chronogramm eines altiberischen Mondkalenders vor 4000 Jahren? — Bd. III: Spieß K., Das arische Fest.

Bernice Pauahi Bishop Museum.

Bull. 95: Beckwith M. W., *Kepelino's Traditions of Hawaii*. — Bull. 99: Te Rangi Hiroa (Buck P. H.), *Ethnology of Manihiki and Rakahanga*. — Bull. 100: Thompson L. M., *Archaeology of the Marianas Islands*.

Boletin del Museo Nacional de Arqueologia, Historia y Etnografia. Epoca 5 a, Tomo I.

Caso Alfonso, *El Culto al Dios de la Lluvia en Tizapán, D. F.*

Bulletin de l'École Française d'extrême-Orient. XXXI/3—4.

Claeys J. Y., *L'archéologie du Siam*. — Bosch F. D. K., *Notes archéologiques*. I: Le motif de l'arc-à-biche à Java et au Champa. II: La lingodbhavamurti de Civa en Indochine. III: Un bas-relief du Bayon.

Bulletin de la Société des Études Océaniques. V. 1933.

46: Ahnne E., *Légendes tahitiennes*. — 47: Ahnne E., *Les hiéroglyphes de l'Île de Pâques*. — Jourdain P., *Légende des trois tortues*.

Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale. XXXIII.

Cottévielle-Giraudet R., *L'Égypte avant l'histoire: paléolithique-néolithique-âges du cuivre. Introduction à l'étude de l'Égypte pharaonique*. — Gailiard C., *Identification de l'oiseau amâ figuré dans une tombe de Béni-Hassan*.

Bulletin di Paletnologia Italiana. LII. 1932.

De Lorenzo G. e d'Erasmo G., *L'uomo paleolitico e l'Elephas antiquus nella valle del Liri*. — Ghislanyoni E., *La tomba eneolitica di Villafranca Veronese*. — Bendinelli G., *Importanza di alcune forme vascolari preistoriche per le origini della cultura vinicola in Italia*.

Bulletin of the Madras Government Museum. N. S., Vol. 1, Pt. 2.

Gravelly E. H. and T. N. Ramachandran, *Catalogue of the South Indian Hindu Metal Images in the Madras Government Museum*.

Congo.

I/4 (1933): Briey de, P., *La propriété foncière indigène*. — Boeck de, J., *Einige nota's over het inlandsch huwelijk bij de Ekonda (Leopoldmeer)*. — II/1 (1933): Maes J., *L'allume-feu des populations du Congo belge*. — Wils J., *De classificatie der Afrikaansche Negertalen*. — II/2 (1933): Vanderyst H., *La population préhistorique du Congo belge*. — Wils J., *De Classificatie der Afrikaansche Negertalen*.

Djawa. XIII.

2 en 3: Mangkoenagoro K. G. P., *Over de wajang-koelit (poerwa) in het algemeen en over de daarin voorkomende symbolische en mystieke elementen*. — Ambri Moh., *De Soendasche feestkalender*. — 4: Dapperen J. W., van, *Volkskunde van Java II*. — Brandts Buys-van Zijp, *Omtrent tamboerijnen*. — Stutterheim W. F., *Is Tjandi Baraboedoer een mandala?*

Egyptian Religion. I.

1: Roeder Günther, *Die Kosmogonie von Hermopolis*. — Werbrouck M., *A propos du dieu Bes*. — Gunn Battiscombe, *On the supposed Mention of the Egyptian God Re' in Exodus*. — 2: Drioton Etienne, *Le Roi défunt, Thot et la Crue du Nil*. — Keimer Ludwig, *Materialien zum altägyptischen Zwiebelkult*.

El Palacio. XXXIV.

19—20: Keech Roy A., *Christianity and the Pueblo Indians*. — 21—22: Hewett Edgar L., *Religion in ancient America*. — 25—26: *Excavations at Tunque*. — *Preliminary Report on the Tecolote Ruin*.

Ethnologischer Anzeiger. III/3.

Szecsí Ladislás, Stilgebiete der Elfenbeinküste. — Kroll Hubert, Plastische Menschendarstellungen von der Insel Ukerewe im Viktoria-See. — Kroll Hubert, Ein seltenes Ethnographikum von den Gilbert-Inseln. — Hestermann Ferdinand, Rev. Thom Bridges und seine Spracharbeiten über Feuerland.

Folk-Lore. XLIV/II (June 1933).

Durham M. E., Whence Comes the Dread of Ghosts and Evil Spirits?

Forschungen und Fortschritte. IX.

15: Koppers Wilhelm, Eiszeitliche Bären Darstellungen und Bärenkulte in paläobiologischer und prähistorisch-ethnologischer Beleuchtung. — Kyrle Georg, Die Höhlenbärenjäger in den Alpen. — 17: Unger Eckhard, Altorientalische Könige als Kulturbringer. — Haenisch Erich, Der Treubegriff in der konfuzianischen Ethik. — Eberhard Wolf, Zur frühchinesischen Astronomie. — 20/21: Neckel Gustav, Die Herkunft der Runen. — Haustein Hans, Kannten Mittelalter und Altertum die Syphilis? — 25: Christian Viktor, Zeit und Wesen der nordsyrisch-„hettischen“ Kunst. — 27: Schuchardt Carl, Westeuropa in seinem Verhältnis zu Kelten und Germanen. — 28: Schwantes Gustav, Welches europäische Volk kann seine Ahnenreihe in die älteste Zeit zurückführen? — Passarge Siegfried, Morphologische Studien in der Wüste von Heluan. — Schiemann Elisabeth, Auf den Spuren der ältesten Kulturpflanzen.

Ibero-Americana.

Nr. 1: Sauer C. and Brand D., Azatlan, Prehistoric Mexican Frontier on the Pacific Coast. — Nr. 2: Beals R. L., The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750. — Nr. 3: Sauer C., The Road to Cibola. — Nr. 4: Taylor P. S., A Spanish Mexican Peasant Community Arandas in Jalisco, Mexico.

Internationales Archiv für Ethnographie.

Nieuwenhuis A. W., Die dualistische Kultur in Amerika, ihre Entstehung in Südamerika, Verbreitung und Erlöschung ihrer Elemente in Nordamerika. Sonderstellung von Mittelamerika.

Islamica. VI/1.

Pretzl Otto, Die Wissenschaft der Koranlesung ('ilm al-qira'a). — Fischer A., Über Finger-Zahlenfiguren bei den Arabern. — Bräunlich E., Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme. — Dmitrijev N. K., Turkmenische Lieder.

Journal Asiatique. CCXXI/2.

Marçais W. et Farès Jelloûli, Trois textes arabes d'El-Hamma de Gabes. — Ferrand Gabriel, Quatre textes épigraphiques malayo-sanskrits de Sumatra et de Banka.

Journal de la Société des Africanistes. III/1.

Lukas J., Beiträge zur Kenntnis der Sprachen von Wadai (Mararét. Maba). — Millous P., Le coefficient de robustesse ou indice Pignet chez les Noirs de la côte occidentale d'Afrique. — Chevalier A., Sur deux outils en pierre polie à manche avec étranglement trouvés près de Djado (Sahara Central). — Tauxier L., Les Gouin et les Tourozka, résidence de Banfara, cercle de Bobo-Dioulasso. Étude ethnologique, suivie d'un double vocabulaire. — Monod Th., Notes bibliographiques sur le Sahara occidental. — Joleaud L., Gravures rupestres et rites de l'eau en Afrique du Nord.

Journal de la Société des Américanistes. XXIV/2.

Dawson Warrington, Le caractère spécial de la musique nègre en Amérique. — Dellenbach Marguerite, Ceramiche des Xeberos (Pérou). — Marro Giovanni, Costume ornamentale precolumbiano e suo riscontro oggidi? nel Gran Chaco. — Mettler A., Les ancuvifas de Tiltil (Chili). — Nicolle Charles, Un argument d'ordre médical en faveur de l'opinion de Paul Rivet sur l'origine océanienne de certaines tribus indiennes du Nouveau Monde. — Wassén Henry, La visite de l'Indien Cuna Rubén Pérez Kantule au Musée de Gothembourg en 1931.

Journal du Cycle de Géologie et de Géographie. Kiew 1932 (russisch).

1—2: Kachtan P., Contribution à l'étude des chirogrammes chez les ukrainiens, les russes et les juifs. — 4: Tkatch Maxime, Matériaux pour la bibliographie anthropologique de la population de la République Socialiste des Soviets d'Ukraine et des Ukrainiens au delà de ses frontières. — Nikolaew L. P., Vorläufige Angaben über anthropologische Untersuchungen in bezug auf die Rationalisierung und Standartisierung der Kleidungsmodelle, die im Forschungslaboratorium des Ukrainischen Kleiderverbands ausgeführt werden.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay (1932). XV/2.

Mitra Sarat Chandra, On Ancient Indian Dream-Lore. — Narsian S. G., Social and Cultural Background of the Amil Community of Hyderabad (Sinde). — Mitra Sarat Chandra, On some Ancient Indian Beliefs about the Origin of Child Birth. — A Note on Ghost-Lore from the Jalpaiguri District in Northern Bengal.

Journal of the Anthropological Society of Tokyo.

XLVI, 526: Kiyono Kenji and Yasutane Kikitsu, Race-diagnostic Investigation on a so-called Uigur's Skull. — Komaki Saneshige, Seiichi Mizuno, Namio Egami and Kazuchika Komai, On the Neolithic Sites in Dolon-nor, Mongolia. — 527: Goto Suichi, Studies on clay House, *Haniwa-ie*, of Protohistoric Time in Japan (I). — Komaki Saneshige, Seiichi Mizuno, Namio Egami and Kazuchika Komai, Neolithic Cave Deposit near Kalgan, North China. — Satto Fusataro, Neolithic artefacts from Shosen, near Tokyo. — Yawata Ichiro, Classification on the Prehistoric Archaeology. — 528: Yokoo Yasuo, Anthropological Studies on Skeleton of the Dayak in Landak. — 529: Miyake Soetsu and Yomoji Imamichi, On the Auricular exotosis of the Neolithic People with Special Reference to the Skulls from the Shell-mounds of Ota, Bingo. — Arase Susumu, Anthropological Studies on the Tibia of Koreans. — Akabori Eizo and Masachika Kutsuna, Archaeological Notes on the Sites and Remains of Prehistoric Japan. — 530: Kohama Motoji, Anthropological Studies on the Pelvis of the Modern Korean. — Goto Shuichi, Studies on Clay House, *Haniwa-ie*, of Protohistoric Time in Japan (II). — XLVII, 531: Kohama Motoji, Osteometry of the Lower Jaws of the Modern Korean. — Hirako Goichi and Junji Shiina, On Some Incised Stones found in Daiba, Kamui-mura, Hokkaido. — Nakane Kimio, Further Notes on the Eneolithic Sites at Kugahara near Tokyo. — Yawata Ichiro, A Stone Age Site at Tomizuka, Shimosa. — 532: Umehara Suyeji, Excavation of a Kurgan at Pazyryk, Eastern Altai. — Yaezu Terukatsu, Consanguineous Marriage and Blood Group. — 533: Arase Susumu, Anthropological Studies on the Fibula of the Koreans. — Kano Tadao, The Tradition of Dwarfs among the Formosan Aborigines. — 534: Kucuna Masacika, Aldono al la studoj pri la hautlistela sistemo de manplato de la japano. — Kono Hiromichi, On the Sarunkuru, a subdivision in the Ainu. — Yashiro Yoshisada, The Stone Age Sites by the course of Fujiwara River, the Fukushima Prefecture, and their Chronology. — 535: Kono Hiromichi, Notes on the Pit-dwelling Site covered by the Volcanic Ashes, at Chitose Village, Iburi, Hokkaido. — Suda Akiyoshi, Some Demographical Materials from Kotsushima. — Tokutomi Takeo, Further Notes on some Relics discovered at Kugahara, Tokyo Prefecture. — 536: Dono Tsurumatsu, The Confirmation for the Existence of the Copper Age in Ancient China. — Suda Akiyoshi, On the Finger Patterns of the Formosan Chinese Female. — Yawata Ichiro, Pounders from Micronesia. — 537: Arase Susumu, Anthropological Studies on the Patella of the Modern Korean. — Yamanouchi Sugao, The Edged Tools of Polished Stone in Japan: a General Survey. — Hirako Goichi, The Studies of physical Characters of the Ainu (14). — Miyake Soetsu, On the Nomenclature of the human Skeletons of ancient Times from Japan. — 539: Kawachi Yuzo, Toyooki Kato and Kwanichi Nakai, A Study of Paimar Dermatoglyphics of Japanese (1). — Kanaseki Takeo, Anthropological Studies on the aborigines of the Riukiu-Islands, 2. On the Blood-groups of the aborigines of the Riukiu-Islands. — Akabori Eizo, Peculiar Types of Chipped Stone-arrowheads found in Nippon. — Mizuno Seiichi, An Archaeological site found in Eastern Inner-Mongolia. — 539: Egami Namio, Historical and Archaeological Researches upon the Distribution of Cowries in the Far East. — Shima Goro, Anthropological Studies on the Bone of the Hand of the Koreans. — 540: Licent Emile, La Paléolithique en Extrême-Orient. — Miyake Soetsu, On Skeletons of Dogs from the Shell-mounds of Sakihigawa in the Province of Liu-kiu. — Shimada Sadahiko, A Stone Spear-head with bards from the City of Osaka. — Kasahara Ugan, Yayoi-type pottery from Hida. — 541: Umehara Suyeji, Some Kind of Pottery from the Yin Site in the Province of Ho-nan, China. — Kawachi Yuzo, Toyooki Kato and Kwanichi Nakai, A Study of Palmar Dermatoglyphics of Japanese (2). — Oba Iwao, Shell-mounds of Otsuka at Kambe Village, Boshu. — Sugiyama Suetō, Pottery with Figures representing Bear from Hokkaido and Saghalin. — 542: Imamura Yutaka, The Skull and other Skele-

tons of the Stone Age People found near Ung-keui-pho, Corea. — Saito Tadashi, Stone Implements from the View-point of the Magical Significance. — Tokutomi Takeo and Kimio Nakane, Pottery found in the Stone Age Site at Isa, Hitachi. — XLVIII, 543: Arai Masaharu, On the Pelvis of the Japanese (I). — Kanazeki Takeo, On the Palm Patterns of the Natives of Saghalien (Orokes, Giliaks and Sanda). — Imamura Yutaka, Preliminary Notes on a Human Skeleton from an Ancient Tomb of Lo-Long, Corea. — Shinkai Isao, Brief Account of the Shell-mounds of Washigamine, Sanuki. — 544: Nakayama Eiji, Excavation of the Pit Dwelling Sites at Ust-Kamchatsk on the Eastern coast of the Kamchatka Peninsula. — Arai Masaharu, On the Pelvis of the Japanese (II). — Akabori Eizo, Multiple Mental Foramina. — Dono Tsurumatsu, Further Confirmation for the Existence of the Copper Age in Ancient China. — Fukushima Giichi, A Polished Stone Arrow-head from Kamo, Settsu. — Naora Nobuo, Shell Remains obtained from the Shell-mounds at Hiregasaki, Shimosa. — 545: Arai Shoji, On the Pelvis of the Japanese (III). — Kobayashi Yukio, Shell Patterns impressed on the Yayoi Type Pottery. — Kono Hiromichi, An Account of My Trip to Saghalien. — 546: Arai Shoji, On the Pelvis of the Japanese (IV, 1). — Umehara Sueji, New Specimens of Bronze Swords and Bronze Halberds from Korea. — Supplement (1) to Vol. XLVI: Ishisawa Michisato, Anthropologische Untersuchungen über das Skelett der Yoshiko-Steinzeitmenschen. III. Teil. Die unteren Extremitäten. Nr. 1. Über die Femur, die Patella, die Tibia und die Fibula. — Supplement (2) to Vol. XLVI: Ishisawa Michisato, Anthropologische Untersuchungen über das Skelett der Yoshiko-Steinzeitmenschen. III. Teil. Die unteren Extremitäten. Nr. 2. Der Fußknochen. — Supplements (1) to Vol. LXVIII: Arase Susumu, Anthropological Studies on the Femur of the Koreans (I). — Arase Susumu, Anthropological Studies on the Femur of the Koreans (II).

Journal of the Federated Malay States Museums. XV/3.

Evans I. H. N., Excavations at Tanjong Rawa, Kuala Selinsing Perak.

The Journal of the Polynesian Society. XLII.

1: Skinner H. D., Maori Amulets in Stone, Bone, and Shell. — 2: Deck Norman C., A Grammar of the Language spoken by the Kwara'ae people of Mala, British Solomon Islands. — Durward El. W., The Maori Population of Otago. — Kelly L. G., In the Path of Marion du Fresne. — Maxwell E., Maru Pa. — Skinner H. D., Archaeology in New Zealand. — Morey C. J., A modern song of Parting, Fiji. — Skinner H. D., Maori Amulets in stone, bone, and shell.

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. LXIII, 1933, January-June.

Joyce T. A., The Pottery Whistle-Figurines of Lubaantun. — Gullen Young, Tribal Intermixture in Northern Nyasaland. — Buxton, L. H. Dudley, and Morant G. M., The Essential Craniological Technique. — Evans-Pritchard E. E., The Zande Corporation of Witchdoctors. — Nordman C. A., The Cultures and Peoples of Prehistoric Finland. — Hodgson A. G. O., Notes on the Achewa and Angoni of the Dowa District of the Nyasaland Protectorate. — Tucker A. N., Children's Games and Songs in the Southern Sudan. — Asboe Walter, Social Functions in Lahul, Kangra District, Panjab. — Roheim G., Women and their Life in Central Australia.

The Journal of the Siam Society. XXVI/1.

Hutchinson E. W., The French Foreign Mission in Siam during the XVIIth Century. — Lingat R., History of Wat Pavaraniveça.

Journal of the University of Bombay. I/4.

Saletore R. N., Amazons of the East. — Verma B. D., An Inscription from Kōlhapūr. — Karve Irawati, Ethnic Affinities of the Chitpavans.

Katalog des Reichsmuseums für Ethnographie. XXIII.

Juynboll H. H., Molukken III.

Language. IX.

1: Sturtevant E. H., Archaism in Hittite. — Petersen Walter, Hittite and Tocharian — 2: Carruthers Clive H., More Hittite Words. — Swadesh Morris, Chitimacha Verbs of Derogatory or Abusive Connotation with Parallels from European Languages.

Lud Słowiański. III/1.

Caraman P., Une ancienne coutume de mariage. — Moszyński K., L'importance de l'éthnographie du Caucase pour les recherches ethnologiques dans les Balkans.

Man. XXXIII.

99—115: Ayscough Florence, The Use of Floodlighting in Archaeological Photography. — Codrington K. de B., An Act of Truth in a Cingalese Court of Law. — Palmer H. R., Triliths in the Sudan. — Curle A. T., Prehistoric Graves in the Northern Frontier Province of Kenya Colony. — 116—130: Fussell G. E., The Breast Plough. — Davies Oliver and Estyn Evans, Excavation of a Horned Cairn at Goward, Co. Down. — 131—148: Cooper R. E., „Daktas“—people with a tail in the East Bhutanese Himalaya. — Gógan L. S., A perforated double-axe of stone from county Mayo. — Myres J. L., International Congress of anthropological and ethnological sciences. — Dikaos P., Ploughing in Cyprus in the early bronze age. — Maung Htin Aung, Burmese Rain-Making Customs. — 149—164: Bhagwan Singh, Disposal of the dead by mutilation in Spiti (W. Tibet). — Mackay Ernest, Decorated Carnelian Beads. — Durham M. E., The making of a saint. — Grahame Clark, Palaeolithic Implements from S. W. Transjordan.

Man in India. XIII/1.

Mitra P., Research Leads in Anthropology in India. — Gan Jiban Krishna, Cultural Affinities between India and Africa.

Mannus. XXV/2.

Lechler Jörg, Neues über Pferd und Wagen in der Steinzeit und Bronzezeit.

Mélanges chinois et bouddhiques. I. 1931—1932.

Belpaire B., Le taoïsme et Li T'ai Po. — Demiéville P., L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramartha. — La Vallée Poussin L., de, Documents d'Abhidharma. — Le Nirvana d'après Aryadeva. — Maspéro H., La composition et la date du Tso tchouan. — Pelliot P., Un témoignage éventuel sur le christianisme à Canton au XI^e siècle. — Przyluski J., Les rites d'avalambana. — Rahder J., Le satkayadrsti d'après Vibhasa, 8. — Spruyt A., Souvenirs d'un voyage à la Montagne Sacrée de Long-men. — Durme J., van, Notes sur le Lamaïsme. — Obberghen R. P., van, Jehol, son palais et ses temples. — Waley A., Did Buddha die of eating pork? — New Light on Buddhism in Medieval India. — La Vallée Poussin L., de, Notes et Bibliographie bouddhiques.

Middle American Papers. IV.

Steinmayer R. A., A Feconnaissance of Certain Mounds and Relics in Spanish Honduras. — Weyerstall Albert, Some Observations on Indian Mounds, Idols and Pottery in the Lower Papaloapam Basin, State of Vera Cruz, Mexico. — Beyer Hermann, The Stylistic History of the Maya Hieroglyphs. — Mayan Hieroglyphs: Some Tun Signs. — An Ahau Date with a Katun and a Katun Ending Glyph. — Hernández Juan M., Correlation of the Maya Venus Calendar. — Palacios E. J., Maya-Christian Synchronology or Calendrical Correlation. — Stone D. Z., Some Spanish Entradas, 1524—1695. — Noyes Ernest, Fray Alonso Ponce in Yucatán, 1588. — Follett Prescott H. F., War and Weapons of the Maya. — Ries Maurice, Stamping: A Mass-production Printing Method 2000 Years Old. — Blom Frans, The Maya Ball-game *Pok-ta-pok* (Called *Tlachtli* by the Aztec). — Commerce, Trade and Monetary Units of the Maya. — The Negative Batter at Uxmal.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. LXIII/3 u. 4.

Röck F., Das Rad der buddhistischen Lehre ein Rad der Zeit. — Hirschberg W., Bogen, Pfeil und Köcher bei den Djur. — Röck F., Neunmalneun und Siebenmalsieben im alten Mexiko. — Gusinde M., Bridges' Yamana-Dictionary. Sein Entstehen und Aufbau. — Franz L., Alteuropäische Tänze. — Childe C. G., Die Bedeutung der altsumerischen Metalltypen für die Chronologie der europäischen Bronzezeit. — Reinicke P., Zur Geschichte des prähistorischen Kupferbergbaues um Bischofshofen. — Sziráky St. u. Huszár J., Beiträge zur Anthropologie Ungarns im XI. Jahrh. — Lebzelter V., Beiträge zur physischen Anthropologie der Balkanhalbinsel.

Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Völkerkunde. Nr. 2 (1933).

Krause Fritz, Die Begründung eines „Internationalen Kongresses für Anthropologie und Ethnologie“. — Friederici Georg, Nachtangriffe bei Südsee-Völkern und Indianern. — Eckardt Andreas, Die Zahlen in der Koreanischen Sprache.

The Moslem World. XXIII/3.

Roche Millicent H., The Moslem women of Algeria.

Musée du Congo Belge. Ser. 1, Bibliographies.

Vol. 1: Bibliographie Ethnographique du Congo Belge et des Régions avoisinantes 1925—1930. — Vol. II/1: Bibliographie Ethnographique du Congo Belge et des Régions avoisinantes 1931.

Nachrichten für deutsche Vorzeit. IX/6.

Hülle W., Die Spektralanalyse im Dienste der Vorgeschichtsforschung. — Winkler I., Die qualitative und quantitative Spektralanalyse vorgeschichtlicher Legierungen.

Nederlandsch Indië.

June 1933: Hofman P., Across Sumatra. — Wirz Paul, Am See von Sentani (Holländisch-Neuguinea) VII. — July 1933: t'Hoen H., De huisdieren van den indischen Archipel (The domestic animals of the Indian Archipelago). — September 1933: Vertenten P., De Deema's Deema-Geloof en Deema-Dienst in Zuid-Nieuw-Guinea.

New Mexico Historical Review. VIII/3.

Bandelier A. F., Kin and Clan. — Grenville Goodwin, Clans of the Western Apache. — Lansing B. Bloom, Fray Evstan de Perea's Relation.

Oceania. III.

3: Fry H. K., Body and soul. — Elkin A. P., Totemism in North-Western Australia. — Groves William C., „Divazukmit“—a new Ireland ceremony. — Piddington Ralph, Psychological aspects of culture contact. — Groves W. C., Report on field work in new Ireland. — 4: Shapiro H. L., Are the Ontong Javanese Polynesian? — Stanner W. E. H., The Daly river tribes—a report of field work in North Australia. — Webb T. Theodor, Tribal organization in Eastern Arnhem land. — Elkin A. P., Marriage and descent in East Arnhem land. — Stanner W. E. H., A note upon a similar system among the Nangiomeri. — Capell A., The structure of the Oceanic Languages. — Elkin A. P., Totemism in North-Western Australia.

Orientalia. II/2.

Kugler Fr. X. u. J. Schaumberger, Drei babylonische Planetentafeln der Seleukidenzeit. — Schneider N., Die Schaltjahre der Drehem- und Djoha-Urkunden. — Is'haki S., Denominale Verbbildungen in den Türkssprachen (II. Teil). — Suys E., Un pénitent du Dieu Iâh-Thot.

Orientalistische Literaturzeitung. XXXVI.

6: Baumstark A., Altsyrische Profandichtung in gereimten Siebensilbnnern. — 7: Bertram G., Gott und Hölle. — Künstlinger D., Im Schoße Abrahams.

Papers of the Peabody Museum, XIII/2.

Whorf B. L., The Ponetic Value of Certain Characters in Maya Writing.

Prähistorische Zeitschrift. XXIII/3—4.

La Baume W., Der Pflug von Döstrup (Jütland). — Quiring Heinrich, Über Zweck und Handhabung des Faustkeils.

Primitive Man. VI/2.

Vanoverbergh Morice, Philippine Negrito Culture: Independent or Borrowed? — Haile Berard, Navaho Games of Chance and Taboo.

Revista de Philologia e de Historia. II/2.

Lamego Alberto, O Ultimo Governador da Colonia do Sacramento: Francisco José de Rocha.

Revista del Museo Nacional. II/1.

Herrera Fortunato L., *Botánica Etnológica*. — La duplicación de las voces en la nomenclatura indígena. — Valcarcel Luis E., Algunas raíces keswas. — Esculturas de Pikillajta. — Yacovleff E., La jíquima, raíz comestible extinguida en el Perú. — Muelle Jorge C., Lo táctil como carácter fundamental en la cerámica muchik.

Revue anthropologique. XLIII/4—6.

Pittard E. et Trollet Irène, Les dimensions de la lame horizontale du palatin chez les Boschimans, Hottentots et Griquas. — Bailly R., Parallèle entre le squelette de Moniat (Belgique) et le squelette d'Asselar (Sahara). — Delobson Dim, Les procédés divinatoires des Bagba (devins) au Mossi. — Schreiber G., Mesures à envisager pour favoriser la fécondité des individus les mieux doués. — Médouça U. de, Essai de psychologie individuelle ou psychologie négative. — Karpinska A., Sur les nouvelles fouilles de l'époque gallo-romaine faites à Inowroclaw (Grande Pologne) et sur une station de culture des tombes mégalithiques qui y a été découverte.

Revue de l'histoire des Religions.

CVII/1: Méautis G., L'origine égyptienne de l'idée de transsubstantiation. — Lot-Borodine M., La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI^e siècle. — Debès M., Quelques remarques sur l'opuscule de Fontenelle intitulé de l'origine des fables. — CVII/2—3: Dhorme F., Le sacrifice arcadien à propos d'un ouvrage récent. — Krappe A. H., La naissance de Moïse. — Cavaignac E., Assurabi II, Hadad'ézér et David. — Picard Ch., Les bûchers sacrés d'Eleusis. — Dujardin E., La date de l'institution eucharistique dans la tradition chrétienne primitive. — Cumont Fr., La bibliothèque d'un manichéen découverte en Egypte. — CVIII/1: Dussaud R., Les Phéniciens au Négeb et en Arabie d'après un texte de Ras Shamra. — Przyłuski J., Le culte de la grande déesse. — Macler F., Autour de l'Islam à propos de publications récentes.

Revue de l'Université d'Ottawa. III/3.

Morice Adrien, Technologie secondaire. Les artefacts des Semi-Primitifs.

Rivista di Anthropologia. XXIX (1930—1932).

Fumagalli Savina, Peso, volume e capacità del cranio in alcune serie umane e di primato. — Genna Giuseppe E., La trapanazione del cranio nei primitivi. Contributo alla sua conoscenza nella preistoria in Italia. — Battaglia Raffaello, Il miolitico. — Rugiu Giulio, I Boscimani.

Sinica. VIII/3.

Erkes Eduard, Lü Dsus „Lied vom Talgeist“. — Escarra Jean, Das chinesische Familienrecht in der alten Gesetzgebung und in der neuen Kodifikation. — Yän T. H., Die Anfänge des chinesischen Geldwesens.

Sociologus. IX/2.

Leyburn James G., Frontier Society: A Study in the Growth of Culture.

Terre Air Mer. La Géographie. Tome LX, Juillet-Aout 1933.

Vidal Général, Histoire du Japon: des origines à nos jours. — Hubac Pierre, Voyage à l'archipel des Sirènes.

Theologie und Glaube. XXV/4.

Mader Andreas Evaristus, Ausgrabungen der Görres-Gesellschaft auf dem deutschen Besitz *et-ṭabga* am See Genesareth.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. LXXIII/1.

Bergman R. A. M., Jan Pieterszoon Coen, Een Psychographie. — Kruyt A. C., Van Leven en Sterven in Balantak (Oostarm van Celebes). — Stutterheim W. F., Inscriptie op een zuiltje van Papringan. — Een Beschreven Koperplaat uit Zuid-Kediri. — Wirz P., Head-Hunting, Expeditions of the Tugeri into the Western Division of British New Guinea.

Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Anthropologia e Etnologia. VI/1.

Pinto Lima Humberto, A cerâmica predinástica. — Dos Santos Junior J. R., O abrigo prè-histórico da „Pala Pinta“.

Tropisch Nederland. VI/1—10.

Nieuwenhuis A. W., De verscheidenheit der volken in Indië als uitvloeisel van woonplaats en beschaving.

University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology.

Vol. 31/5: Gifford E. W., The Cocopa. — 31/6: Beals R. L., Ethnology of the Nisenan. — 33/2: Loeb E. M., The Eastern Kuksu Cult.

Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel. XLIII.

Sarasin Fritz, Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde für das Jahr 1931.

Volk und Rasse. VIII/5.

Tirala Lothar Gottlieb, Die wirtschaftlichen Folgen des Sterilisierungsgesetzes. — Der Rückgang der ehelichen Fruchtbarkeit. — Das deutsche Volk hat in Wirklichkeit keinen Geburtenüberschuß mehr.

Vox. XIX/1—2 (1933).

Heinitz Wilhelm, Chirimía- und Tambór-Phonogramme aus Nordwest-Guatemala.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. XL/3 u. 4.

Meinhof C., Die Gliederung der Bantu-Sprachen. — Vycichl Werner, Aigyptiaka. (Beiträge zur vergleichenden Hamitosemitistik.) — Frauwallner E., Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyayavarttikam.

Wiener Zeitschrift für Volkskunde. XXXVIII/3—4 (1933).

Haberlandt A., Zur Systematik der Pflugforschung und Entwicklungsgeschichte des Pfluges.

Zapiski Instituta Wostokowedenij Akademii Nauk SSSR. Leningrad. I (1932) (russisch).

Vladimircov B. J., Les langues littéraires mongoles. — Poppe N. N., Sur la latinisation de l'alphabet mongole et la formation d'une nouvelle langue littéraire mongole. — Commission de la latinisation du chinois. La question de la latinisation du chinois. — Kračkovskij I. J., Note concernant un corps des sources arabes pour l'histoire de l'Europe Orientale, du Caucase et de l'Asie Centrale. — Žukov E., Contribution à une caractéristique du socialisme japonais. — Malov S. E., Documents ouïgours manuscrits de l'expédition de S. F. Oldenburg. — Poppe N. N., Description des manuscrits mongols chamanes de l'Institut des Études Orientales de l'Académie des Sciences de l'URSS. — Belgorodskij N. A., L'élément social dans les noms, sobriquets, titres et noms de famille persans. — Vasiljev B. A., Littérature orale des dunghanes. — Miller B. V., Le parler koubin du dialecte tate des mantagnards juifs du Caucase. — Galunov R. A., Matériaux pour un dictionnaire des estelahats en Perse.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XII/1—2 (Band 87).

Taeschner Franz, Die islamischen Futuwwa-Bünde. — Zyhlarz Ernst, Die „unbekannte“ Schrift des antiken Spanien.

Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen. XXIII/3.

Zyhlarz E., Ursprung und Sprachcharakter des Altägyptischen. — Bourquin W., Entstehung von Nasalen durch den Einfluß von *i* im Bantu. — Stamberg Fr., Märchen der Dschagga.

Zeitschrift für Ethnologie. LXIV/4—6.

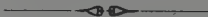
Manker Ernst, Niombo. — Mühlmann W. E., Eckstein und Horn bei Polynesiern und Semiten. — Sarasin Fritz, Über Hobelschnecken. — Lebzelter V., Zur Methodik menschengeschichtlicher Forschung. — Fischer H. Th., Indonesische Paradiesmythen. — Jensen P., Ziffern und Zahlen in den hethitischen Hieroglyphen-Inschriften. — Strieder Jakob, Negerkunst von Benin und deutsches Metallexportgewerbe. — Ahlfeld Friedrich, Die incaische Festung Cuticutuni in der bolivianischen Ostkordillere. — Neumann Gerhard, Die genossenschaftliche Gesellschaftsform der nordamerikanischen Indianer. — Schumacher P., Das Geheimnis des *mweko*. — Jijon J., Trophäenköpfe der Proto-Lima-Zeit im Tal des Rimac, Peru.

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. XXIII/2.

Schulemann Günther, Die äußeren Erscheinungsformen des Buddhismus in der Gegenwart.

Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie. XXXII/1—2.

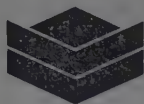
Weinert Hans, Das Problem des „Eoanthropus“ von Piltown. — Eickstedt Egon, Die Rassengeschichte von Indien mit besonderer Berücksichtigung von Mysore. — Saller K., Beitrag zur Anthropologie der Ostjuden. — Wagenseil F., Rassiale, soziale und körperbauliche Untersuchungen an Chinesen.



SCHOOL OF ORIENTAL STUDIES LONDON INSTITUTION

(UNIVERSITY OF LONDON).

FINSBURY CIRCUS, E. C. 2.



The School is a recognized School of the University of London. Instruction is given by modern methods in upwards of forty Oriental and African languages, including Arabic, Turkish, Persian, Hindostani, Marathi, Tamil, Telegu, Bengali, Chinese, Japanese, Swahili and Hausa. Courses are also held in the history and religions of Asia and Africa. Apart from the regular classes in languages, arrangements may be made for special courses to suit the convenience of persons proceeding abroad at short notice.

LIBRARY.

The Library of the School contains upwards of 68,000 books, 5200 pamphlets and 490 MSS. It is open not only to students of the School but also to scholars and other persons interested in Oriental and African Studies.

BULLETIN.

The Bulletin of the School of Oriental Studies, price 6/- per part, is issued about twice a year and is published by the School.

It contains contributions to the knowledge of Oriental and African Languages, Culture, History and Literature. Considerable space is devoted to reviews and notices of books on Oriental and African subjects.

All papers, &c., for which publication is sought should be sent to the Editor at the School.

Authors and publishers wishing to have books reviewed should send them to the Editor, to whom also applications for exchange of journals from learned societies or Editors of other periodicals may be made.

All particulars may be obtained from the Director,
Sir E. Denison Ross, C. I. E., D. Lit., Ph. D.

Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

Neuerscheinungen!

Bibliotheca Islamica

Im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
herausgegeben von HELLMUT RITTER.

Soeben sind erschienen:

- Band 1c: *al-Ash'arī, Abū l-Hasan 'Alī b. Ismā'il, Maqālāt al-islāmiyīn wa-khtilāf al-muṣallīn. Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam. Herausgegeben von H. Ritter. Namenindex Mk. 4.—.*
- Band 3: *ad-Dānī Abū 'Amr 'Utmān Ibn Sa'īd: Kitāb al Muqni' fī ma'rīfat ḥaṭṭ maṣāḥif al-amṣār (Orthographie und Punktierung des Koran), herausgegeben von O. Pretzl. Mk. 12.—.*
- Band 5e: *Ibn Ijās al-Hanafī Muḥammed Ibn Aḥmed: Chronik von Ägypten (Badā'i' az-zuhūr fī waqā'i' ad-duhūr), Teil V (922—928=1515—1521), herausgegeben in Gemeinschaft mit M. Sobernheim von P. Kahle und M. Mustafa. Mk. 30.—.*
- Band 7: *Ibn Khālawaih, al-Husain b. Aḥmed, Mukhtasar fī shawādh al-qur'ān min Kitāb al Badī'. Sammlung nichtkanonischer Koranlesearten. Herausgegeben von G. Bergsträßer. 1933, ca. 190 Seiten, ca. Mk. 3.50. In Vorbereitung.*

Ausführlicher Prospekt steht kostenlos und unverbindlich zur Verfügung.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes:

BAND XIX.

- Heft 1: *Carl Meinhof, Die libyschen Inschriften. RM 6.—.*
- Heft 2: *G. Bergsträßer, Neue Materialien zu Ḥunain ibn Ishāq's Galen-Bibliographie. RM 9.—.*
- Heft 3: *O. Spies, Beiträge zur arabischen Literaturgeschichte. RM 10.—.*

BAND XX.

- Heft 1: *E. Leumann, Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus. Heft 1. RM 15.—.*
-

Königlich Preussische Turfan-Expeditionen.

- Kleinere Sanskrit-Texte, Heft IV: Bruchstücke buddhistischer Sūtras aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon I. Herausgegeben und im Zusammenhang mit ihren Parallelversionen bearbeitet von Ernst Waldschmidt. RM 36.—.*
-

Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft erhalten bei direktem Bezug durch F. A. Brockhaus, Leipzig, Querstraße 16, eine Ermäßigung von 20%.

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

In Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig.

Neue Sonderdrucke aus „Anthropos“:

AMSCHLER WOLFGANG, Über die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im Sibirischen Altai. 9 SS. Ill. Mk. 1.60. BEYER HERMANN, Emendations of the „Serpent Numbers“ of the Dresden Maya Codex. 8 SS. Ill. Mk. —.80. BURKITT ROBERT, Two Stones in Guatemala. 18. SS. Ill. Mk. 2.—. CRAZZOLARA J. P., Beiträge zur Kenntnis der Religion und Zauberei bei den Schilluk. 46 SS. Mk. 3.60. FRIEDERICH HEINZ und HEINRICH MÜLLER, Die Rasselemente im Indus-Tal während des 4. und 3. vorchristlichen Jahrtausends und ihre Verbreitung. 23 SS. Ill. Mk. 2.40. GUSINDE MARTIN, Zur Geschichte des Yamana-English Dictionary by Th. Bridges. 20 SS. Mk. 1.60. KOPPERS WILHELM, ERLAND NORDENSKIÖLD. 5 SS. Ill. Mk. —.40. KREICHGAUER DAM., Die ältesten Zeugnisse mexikanischer Kultur. (S.-A. aus SELER-Festschrift.) 9 SS. Mk. —.80. KRÖBER A. L., Yuki Myths. 35 SS. Mk. 2.40. LEBZELTER VIKTOR, Steinzeitliche Funde aus Ruanda und vom Ituri. 12 SS. Ill. Mk. 1.60. MEYER HEINRICH, *Wunekau*, oder Sonnenverehrung in Neuguinea. 60 SS. Mk. 3.60. OETTINGER BRUNO, Morphologie und menschliches Altertum in Amerika. 5 SS. Mk. —.60. PALAVECINO ENRIQUE, Von den Pilagá-Indianern im Norden Argentinens. 5 SS. Mk. 1.—. PANCRITIUS MARIE, Aus mütterrechtlicher Zeit (Rotkäppchen). 36 SS. Mk. 2.40. PESSLER WILHELM, Die geographische Methode in der Volkskunde. 36 SS. Ill. Mk. 1.80. SCHULLER RUDOLF †, The Language of the Tacana Indians (Bolivia). 21 SS. Mk. 2.40. SIQUEIRA T. N., Sin and Salvation in the Early Rig-Veda. 10 SS. Mk. 1.20. TARDY LOUIS, Contribution à l'étude du folklore Bantou. 27 SS. Ill. Mk. 2.—. WEISSE VÄTER, Die Fischerei bei Utinta am Tanganyika. 42 SS. Ill. Mk. 3.60.

Verlangen Sie kostenlose Zusendung unseres reichhaltigen Verlagskatalogs.

Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“,
St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Wissen Sie, was ein → Polder ist?

Was Sie als erste Hilfe bei → Pilzvergiftung zu unternehmen haben?

Wann → Polizeiaufsicht verhängt werden kann?

Was → Photogrammetrie ist?

Wie es mit der günstigen Wirkung „ozonreicher Luft“ bestellt ist? (→ Ozon)

Ob der Tod des Pächters Kündigungsgrund eines Pachtvertrages ist (→ Pacht)

Was man unter dem → Panropa-Projekt versteht?

Diese Fragen und zweihunderttausend andere aus allen Gebieten beantwortet schnell, zuverlässig und sachlich

Der Große Brockhaus

HANDBUCH DES WISSENS IN ZWANZIG BÄNDEN

Der verschwiegene Berater für jedermann

„...Ohne Brockhaus hätte ich nicht leben mögen!“ schreibt Herr Universitätsprofessor P. H. in B. Auch Ihnen wird es so gehen, wenn Sie das Werk erst einmal kennen. Das reichbebilderte anregende Probeheft erhalten Sie kostenlos und unverbindlich in jeder Buchhandlung oder vom Verlag

F. A. BROCKHAUS · LEIPZIG

Der Unterzeichnete erbittet kostenlose und unverbindliche Zusendung des Heftes „Der Große Brockhaus neu von A—Z“

Name u. Ort:

Straße:

Wir kaufen zurück:

„Anthropos“, Bd. II
(1907) bis V (1910)

Angebote bitte zu richten an den
Verlag des „Anthropos“,

St. Gabriel-Mödling
bei Wien (Österreich).

Nous désirons racheter:

«Anthropos», Vol. II
(1907) à V (1910)

Adresser les offres à l'Administration de l'«Anthropos»,

St. Gabriel-Mödling
près Vienne (Autriche).

POS—ROB

Einige Bemerkungen zum 15. Band des „Großen Brockhaus“

(792 Seiten; in Ganzleinen Mk. 23.40, bei Rückgabe eines alten Lexikons nach den festgesetzten Bedingungen Mk. 21.15).

Wieder ein neuer Band, der fünfzehnte, den man gern in die Reihe stellt, denn nun, da drei Viertel des Werkes vollendet sind, greift man immer seltener ins Leere, wenn man den Brockhaus zu Rate zieht. Auch der neue Band kommt wieder wie gerufen für viele Fragen, die der rasche Gang der Tagesereignisse jedem stellt. Im Hinblick auf die neue religiöse Bewegung, die durch das deutsche Volk geht, und bei der Neuordnung der protestantischen Kirche bieten die großen Abschnitte über die Religionen der Welt und über die Entwicklung des Protestantismus bis in die neueste Zeit sehr willkommene Belehrung über allerhand Tatsachen, die unbekannt zu sein pflegen. Wie die Reedereiflaggen von Hapag und Lloyd aussehen, weiß man, aber auf einer Seereise und in einem Hafen begegnet man so vielen Schornsteinmarken und Hausflaggen der einzelnen Schiffahrtsgesellschaften, daß die farbigen Tabellen darüber im neuen Brockhaus als ein sehr brauchbares Orientierungsmittel dienen werden. Neuerdings schien der in Leipzig konzentrierte Rauchwarenhandel und die Pelzzurichtereien, die einen großen Teil der Welt mit Erzeugnissen deutscher Arbeit versorgen, gefährdet zu sein. Über ihre Bedeutung geben fachkundige Artikel Aufschluß, und farbige Tafeln zeigen die wichtigsten Pelzarten. Man erfährt daraus, was sich alles hinter den Ausdrücken Seal verbirgt und weshalb der echte Seal so seltsam kreisrunde Löcher hat. Die Reform in Preußen macht den 30 Seiten umfassenden, mit bunten Karten und Tabellen ausgestatteten Abschnitt, der auch eine Übersicht über die preußischen Ministerien seit 1914 gibt und schon das Kabinett Göring enthält, nicht nur beachtenswert, sondern lesenswert, da er wirklich bis auf den Grund der Dinge führt. Was für prächtige Gaben der Brockhaus auf dem Gebiet der Kunst und Literatur bringt, zeigen die Beiträge über Rembrandt und das offenbar von Freundeshand gezeichnete Dichterprofil von Rainer Maria Rilke. Eine beachtliche Ergänzung zu der in den früheren Bänden behandelten Weltkupferwirtschaft bringt der gehaltvolle kleine Abschnitt über den größten europäischen Kupfererzbau in Riotinto mit einem charakteristischen Bilde des Abbaus. Erfreulicherweise findet man im Brockhaus auch alle die vielen Abkürzungen und Fachausdrücke, die uns täglich begegnen, wie z. B. Rheinmetall, Refa und Preisschere erläutert. Der Aufbau des Reichsverbandes der deutschen Industrie wird viel schneller, als es durch Worte möglich wäre, durch ein Schaubild dargestellt. An farbigen Stadtplänen sind die von Prag, Riga und Rio de Janeiro zu nennen. So bietet auch der neue 15. Band des Brockhaus wieder eine reiche Fundgrube von Wissen auf allen Gebieten. Aber der durch solche bequeme und sichere Orientierungsmöglichkeit verwöhnte Besitzer blickt schon wieder nach dem nächsten Band aus und fragt: Wann kommt der sechzehnte?

Dr. F. G.

Verlag Asia Major G. m. b. H., Leipzig C1,
Liebigstraße 6.

EINLADUNG ZUR
SUBSKRIPTION

SCHAWĀHID-INDICES

Generalindex der Reime und der Dichter der arabischen Schawāhid-Werke.

Zusammengestellt und herausgegeben von Geheimrat Prof. Dr. AUGUST FISCHER und Prof. Dr. ERICH BRÄUNLICH. Umfang zirka 35 Bogen in 4°.

SUBSKRIPTIONSPREIS Mk. 40.—.

Die Subskription wird am 31. Dezember 1933 geschlossen. Von diesem Tage an erhöht sich der Preis auf Mk. 50.— broschiert.

Parergon zu dem in Bälde erscheinenden „Arabischen Wörterbuch“ von Prof. Dr. A. FISCHER.

Die Werke, die in dem Generalindex verarbeitet worden sind, sind die folgenden *Sībawaih, al-Kitāb; aš-Šantamarī, Šarḥ šawāhid Kitāb Sībawaih; az-Zamahšarī al-Mufaššal; Ibn Jaʿrīs, Šarḥ al-Mufaššal; al-Baṭaljōsī, al-Iqtidāb fī šarḥ Adab al-kuttāb; al-ʿAinī, Šarḥ aš-šawāhid al-kubrā; as-Sujūṭī, Šarḥ šawāhid al-Muḡnī; ʿAbd al-Qādir al-Bāḡdādī, Hizānat al-adab; Muḥammad Bāqir aš-Šarīf, Gāmiʿ aš-šawāhid; ʿAbd ar-Raḥīm al-ʿAbbāsī, Ma-āhid, at-tanšīs; Aḥmad b. al-Amīn aš-Šinqīṭī, ad-Durar al-lawāmiʿ ʿalā Hamʿ al-hawāmiʿ; Muḥibb ad-Dīn Efendi, Šarḥ šawāhid al-Kaššāf; ʿAbd al-Munʿim al-Ġarḡawī, Šarḥ šawāhid Ibn ʿAqīl ʿalā Alfījat Ibn Mālik; Qīṭṭah (Quṭṭah) al-ʿAdawī, Šarḥ šawāhid Ibn ʿAqīl; ʿAlt b. ʿUṭmān al-Aqšahrī, Šarḥ abjāt al-Kāfijah wa-l-Ġāmiʿ; Muḥammad ʿAlt al-Faijūmī, Šarḥ šawāhid Šudūr aḡ-ḡahab; al-Ḥaṭīb aš-Širbīnī, Šawāhid al-Qaṭr; ʿUbaidallāh b. ʿAbd al-Kaṭī, Šarḥ al-Maḡnūn biḥ ʿalā ḡair ahlīh; ʿUṭmān b. al-Makkī az-Zubaidī, Maʿālim al-iḥtidā šarḥ šawāhid Qaṭr an-nadā wa-ball aš-šadā; Howell, A Grammar of the Classical Arabic Language; und Lane, An Arabic-English Lexicon.*

SOEBEN ERSCIEN:

ISLAMICA

Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen, der Geschichte und der Kulturen der islamischen Völker. Herausgegeben von A. FISCHER und E. BRÄUNLICH. Bd. VI, Heft 1, 1933. 136 pp. Preis Mk. 17.—; Subskriptionspreis Mk. 13.60.

INHALT: PRETZL O., Die Wissenschaft der Koranlesung (*ʿIlm al-qirāʾa*). — FISCHER A., Über Finger-Zahlenfiguren bei den Arabern. — PRÖBSTER E., Bemerkungen zu J. SCHACHT's Besprechungen meiner Habilitationsschrift "Privateigentum und Kollektivismus im mohammedanischen Liegenschaftsrecht, insbesondere des Maghrib". — BRÄUNLICH E., Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme. — DMITRIJEV N. K., Turkmenische Lieder. — Bücherbesprechungen. — Verzeichnis der zur Besprechung eingegangenen Schriften.

In „ISLAMICA“ VI, 2, wird unter anderem erscheinen: VASMER R., Zur Münzkunde der persischen Schāhe. Grundlegende Arbeit über ein bis heute noch wenig erforschtes Gebiet der persischen Münzkunde.

NEUERSCHEINUNG!

J. P. CRAZZOLARA

Outlines of a

NUER GRAMMAR

(Linguistische Anthropos-Bibliothek, XIII. Band.)

XII + 218 SS. in 8°.

Preis Mk. 12.—.

Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien (Austria).

40 PROZENT PREISERMÄSSIGUNG!

P.-WILH.-SCHMIDT- FESTSCHRIFT

76 sprachwissenschaftliche, ethnologische, religionswissenschaftliche, prähistorische und andere Studien. Herausgegeben von
Wilhelm Koppers.

XXXII + 977 SS., mit 41 Tafeln, 158 Textabbildungen und 2 Karten.

Früherer Preis: brosch. Mk. 38.—; geb. Mk. 41.—

jetziger Preis: „ „ 22.80; „ „ 24.60.

Diese Ermäßigung gilt nur bei direkter Bestellung beim:

Verlag der Internationalen Zeitschrift „ANTHROPOS“,
St. Gabriel-Mödling bei Wien (Österreich).

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale
d'Etnologia e di Linguistica



Revista Internacional
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut.

Schriftleiter: P. Georg Höltker, S. V. D.



Band **XXVIII** ❖ 1933.
Tom.

Mit 21 Tafeln
103 Textillustrationen
2 Karten

Avec 21 planches
103 gravures de texte
2 cartes

Eigentum und Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“:

St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII., Mechitharistengasse. 4.

INDEX.

Index Auctorum.

	Pag.
<i>Amschler Wolfgang</i> : Über die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im Sibirischen Altai (ill.)	305—313
<i>Beyer Hermann</i> : Emendations of the „Serpent Numbers“ of the Dresden Maya Codex (ill.)	1—7
<i>Burkitt Robert</i> : Two Stones in Guatemala (ill.)	9—26
<i>Friederichs Heinz F., Dr. und Müller Heinrich W.</i> : Die Rassenelemente im Indus-Tal während des 4. und 3. vorchristlichen Jahrtausends und ihre Verbreitung (ill.)	383—406
<i>Gusinde Martin</i> : Zur Geschichte des Yamana-English Dictionary by Th. Bridges	159—177
<i>Horwitz Hugo Th., Dr.</i> : Die Drehbewegung in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der materiellen Kultur (ill.)	721—757
<i>Labrecque Ed., P.</i> : La tribu des Babemba. I. (Carte)	633—648
<i>Lebzelter Viktor, Dr.</i> : Steinzeitliche Funde aus Ruanda und vom Ituri (ill.)	87—98
<i>Loeb Edwin M., Dr.</i> : Die soziale Organisation Indonesiens und Ozeaniens ..	649—662
<i>Meyer Heinrich, P., S. V. D.</i> : <i>Wunekau</i> , oder Sonnenverehrung in Neuguinea	27—53
<i>Niggemeyer Hermann</i> : Totemismus in Vorderindien (Karte)	407—461
<i>Palavecino Enrique</i> : Von den Pilagá-Indianern im Norden Argentinens	315—319
<i>Prümm Karl, S. J.</i> : Materialnachweise zur völkerkundlichen Beleuchtung des antiken Mysterienwesens auf Grund der „Anthropos“-Aufsätze	759—776
<i>Reiter F., Rév. P., S. M.</i> : Trois récits Tonguiennes	355—381
<i>Schmidt Joseph, P., S. V. D.</i> : Neue Beiträge zur Ethnographie der Nor-Papua (Neuguinea) (ill.)	321—354
<i>Schober Reinhold</i> : Die semantische Gestalt des Ewe	621—632
<i>Schuller Rudolph †</i> : The Language of the Tacana Indians (Bolivia) .. 99—116	463—484
<i>Siqueira T. N., Rev. Fr., S. J.</i> : Sin and Salvation in the Early Rig-Veda	179—188
<i>Tardy Louis, Mgr.</i> : Contribution à l'étude du folklore Bantou. Les fables, devinettes et proverbes fäng (ill.)	277—303
<i>Vanoverbergh Morice, C. I. C. M.</i> : Pronouns and numbers in Iloko	683—720
<i>Verbrugge R., Rév. P., Dr.</i> : La vie Chinoise en Mongolie	55—85
<i>Weiß Vater</i> : Die Fischerei bei Utinta am Tanganyka (ill.)	117—158

Index Rerum.

Generalia et Europa.

<i>Horwitz Hugo Th., Dr.</i> : Die Drehbewegung in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der materiellen Kultur (ill.)	721—757
<i>Prümm Karl, S. J.</i> : Materialnachweise zur völkerkundlichen Beleuchtung des antiken Mysterienwesens auf Grund der „Anthropos“-Aufsätze	759—776

Asia.

	Pag.
<i>Amschler Wolfgang</i> : Über die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im Sibirischen Altai (ill.)	305—313
<i>Friedrichs Heinz F., Dr. und Müller Heinrich W.</i> : Die Rassenelemente im Indus-Tal während des 4. und 3. vorchristlichen Jahrtausends und ihre Verbreitung (ill.)	383—406
<i>Niggemeyer Hermann</i> : Totemismus in Vorderindien (Karte)	407—461
<i>Siqueira T. N., Rev. Fr., S. J.</i> : Sin and Salvation in the Early Rig-Veda	179—188
<i>Verbrugge R., Rév. P., Dr.</i> : La vie Chinoise en Mongolie	55—85

Africa.

<i>Labrecque Ed., P.</i> : La tribu des Babemba. I. (Carte)	633—648
<i>Lebzelter Viktor, Dr.</i> : Steinzeitliche Funde aus Ruanda und vom Ituri (ill.) ..	87—98
<i>Schober Reinhold</i> : Die semantische Gestalt des Ewe	621—632
<i>Tardy Louis, Mgr.</i> : Contribution à l'étude du folklore Bantou. Les fables, devinettes et proverbes fāng (ill.)	277—303
<i>Weißer Väter</i> : Die Fischerei bei Utinta am Tanganyka (ill.)	117—158

America.

<i>Beyer Hermann</i> : Emendations of the „Serpent Numbers“ of the Dresden Maya Codex (ill.)	1—7
<i>Burkitt Robert</i> : Two Stones in Guatemala (ill.)	9—26
<i>Gusinde Martin</i> : Zur Geschichte des Yamana-English Dictionary by Th. Bridges	159—177
<i>Palavecino Enrique</i> : Von den Pilagá-Indianern im Norden Argentinien's	315—319
<i>Schuller Rudolph †</i> : The Language of the Tacana Indians (Bolivia) .. 99—116	463—484

Oceania.

<i>Loeb Edwin M., Dr.</i> : Die soziale Organisation Indonesiens und Ozeaniens	649—662
<i>Meyer Heinrich, P., S. V. D.</i> : Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neuguinea ..	27—53
<i>Reiter F., Rév. P., S. M.</i> : Trois récits Tonguiennes	355—381
<i>Schmidt Joseph, P., S. V. D.</i> : Neue Beiträge zur Ethnographie der Nor-Papua (Neuguinea) (ill.)	321—354
<i>Vanoverbergh Morice, C. I. C. M.</i> : Pronouns and numbers in Iloko	683—720

Analecta et Additamenta.

	Pag.
Die Verbreitung des Wurfholzes in Südamerika nebst Beschreibung eines solchen der Mataco (<i>Dr. Robert Rutil</i>)	189
Bemerkungen zur Theorie über die japanische Beeinflussung der Eskimos (<i>Dr. Herbert König</i>)	192
Récit sur Ata, petite île à l'est de Tonga (<i>P. F. Reiter, S. M.</i>)	193
Speerschleuder oder Speerstrecker in Afrika? (<i>Dr. Walter Hirschberg</i>)	194
Trommelsprachen ohne Trommeln (<i>Prof. Dr. Robert Heine-Geldern</i>)	485
Eine Schöpfungsmythe aus Neuguinea (<i>P. Gerstner, S. V. D.</i>)	487
Beziehungen zwischen Schädel und Gehirn (<i>Dr. Viktor Lebzelter</i>)	488
Zu meinem Artikel „Der Namenglaube bei den Babyloniern“ (<i>Dr. Walter Schulz</i>) ..	490
Zur Mayachronologie (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	490
Hochzeitsgebräuche in Ost-Schantung (<i>P. Ant. Volpert, S. V. D.</i>)	777
Two stones in Guatemala (<i>R. Burkitt</i>)	781
Ist das Wort <i>mocha</i> indianischer Herkunft? (<i>Rudolph Schuller †</i>)	782

Index Miscellaneorum.

Europa und Allgemeines.		Europe et Généralités.	
	Pag.		Pag.
Röck: Neue Terminologie in der Wissenschaft vom Menschen	197	Röck: Nouvelle terminologie dans la science de l'homme	197
Koppers: Völkerkundliche Universalgeschichte	197	Koppers: Histoire universelle ethnologique	197
Kretschmer: Die Urgeschichte der Germanen und die germanische Lautverschiebung	198	Kretschmer: L'histoire primitive des Germains et la permutation des consonnes germaniques	198
Weiser-All: Zur Sage vom Hundekönig	199	Weiser-All: Le mythe du Roi-Chien	199
Schulz: Archäologisches zur Wodan- und Wänenverehrung	199	Schulz: Données archéologiques relatives au culte de Wodan et des Wanes	199
Michna: Bergbau, Handwerk und Handel	200	Michna: Exploitation des Mines, Métiers et Commerce	200
Oswald: Johann Jakob Bachofen als Mensch und Gelehrter	200	Oswald: Jean Jacques Bachofen, l'homme et le savant	200
Olbrechts: Sandbilder in Europa und Amerika	201	Olbrechts: Tableaux de grès	201
Hilzheimer: Anschirrung der Zugtiere in Sumer	201	Hilzheimer: Attelage des bêtes de trait chez les Sumers	201
Krause: Ethnologie und Kulturwandel	491	Krause: Ethnologie et variation des cultures	491
Winternitz: Um den Begriff des Märchens	491	Winternitz: La définition du conte	491
Religiöse Volkskunde	492	Ethnographie religieuse	492
Seyffert: Die Ernährung der Naturvölker	492	Seyffert: Alimentation des peuples primitifs	492
Stahl: Die Geophagie	493	Stahl: La géophagie	493
Lemoine: Über Fingerrechnen	494	Lemoine: Calcul des doigts	494
Varij auctores: Was bedeutet Hermann Wirth für die Wissenschaft?	494	Varij auctores: Le rôle scientifique de M. Herman Wirth	494
Brogger: Felszeichnungen und Maleereien in Norwegen	495	Brogger: Dessins et peintures sur roches en Norvège	495
Michna: Urzeitliche Handels- und Verkehrswege	496	Michna: Routes commerciales des temps primitifs	496
Markwart: Wer waren die Sigynnen?	496	Markwart: Qui étaient les Sigynnes?	496
Dittrich: Sind Sirius und Venus rote Sterne?	497	Dittrich: Est-ce que Sirius et Vénus sont des étoiles rouges?	497
Saller: Relative Stammlänge beim Menschen	497	Saller: Longueur relative du tronc chez l'homme	497
Loeffler: Vererbung menschlicher Rassenmerkmale	498	Loeffler: Hérité de caractères des race chez les hommes	498
Preuss: Religiöser Gehalt der Mythen	785	Preuss: Valeur religieuse des mythes	785
Prümm: Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien	785	Prümm: Nouvelles voies pour expliquer l'origine des mystères antiques	785
Walk: Tauchmotiv in den Urmeer-schöpfungssagen	786	Walk: Motif du plongeur dans les mythes sur la création des mers primitives	786
Hartmann: Die Welt des Islam einst und heute	786	Hartmann: Le Monde de l'Islam autrefois et aujourd'hui	786
Ehrenberg: Über einige Probleme der Diluvial-Paläontologie	786	Ehrenberg: Quelques problèmes de la paléontologie diluviale	786

	Pag.
Petzsch: Vorgeschichtliche Funde aus Norddeutschland	787
Flor: Jagdfangmethoden arktischer Völker	787
Zyhlarz: Baskisch-afrikan. Sprachverwandtschaft?	788
Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft	789
Aichel: Schädeldeformationen	789
Scheidt: Erbllichkeit der Gesichtszüge	790

Asien.

Yung-Liang: Probleme der Archäologie des Fernen Ostens	202
Breuil: Die Stein- und Knochenindustrie des Sinanthropus	203
Francke: Tibetische Lieder	203
Fang Chuang-Yao: Die Sprache der Hsien-pei	204
Salmony: Die Plastik des Aurignacien in Sibirien	498
Van Durme: Der ursprüngliche Gottesbegriff in China	499
Eberhard: Stammesagen nichtchinesischer Stämme	499
Stübel: Ethnographisches aus Hainan	500
Fürer-Haimendorf: Totemismus in Hinterindien	500
Heine-Geldern: Hinterindische Metalltrommeln	501
Fürer-Haimendorf: Soziologie der Naga Assams	502
Giles: Zeremonien bei der Elefantenjagd in Süd-Siam	502
Jeremias: Babylonische Dichtungen, Epen und Legenden	790
Gregory: Aus der Geschichte Armeniens	791
Em: Alter der lappischen Rentierzucht	791
Prokofjew: Protoasiatische Elemente in der Ostyak-Samojeden-Kultur	791
Eberhard: Ausgrabungen bei Anyang (Honan)	792
Eberhard und Henseling: Die Astronomie im alten China	792
Eberhard: Kosmologische Spekulation in China	793
Thyagaraju: Sumero-dravidische Verwandtschaften	795
Hrozný: Abrichten der Pferde bei den alten Indoeuropäern	795

	Pag.
Petzsch: Trouvailles préhistoriques dans l'Allemagne du Nord	787
Flor: Méthodes de capture à la chasse chez les peuples arctiques	787
Zyhlarz: Affinités des langues basques et africaines?	788
Périodique de musique comparée ..	789
Aichel: Déformations craniennes	789
Scheidt: Hérité des traits de visage	790

Asie.

Yung Liang: Problèmes d'archéologie en Extrême Orient	202
Breuil: L'industrie de pierre et d'os du Sinanthropus	203
Francke: Chansons tibétaines	203
Fang Chuang-Yao: La langue des Hsien-pei	204
Salmony: L'art plastique de l'aurignacien en Sibérie	498
Van Durme: La Notion primitive de Dieu en Chine	499
Eberhard: Mythes des tribus non chinoises	499
Stübel: Données ethnographiques de Hainan	500
Fürer-Haimendorf: Totémisme dans l'Indo-Chine	500
Heine-Geldern: Tambours en métal de l'Indo-Chine	501
Fürer-Haimendorf: Sociologie des Naga d'Assam	502
Giles: Cérémonies lors des chasses aux éléphants au Siam méridional	502
Jeremias: Poésies babyloniennes, poèmes, légendes	790
Gregory: L'histoire de l'Arménie ..	791
Em: L'âge de l'élève du renne chez les Lapons	791
Prokofjew: Éléments protoasiatiques dans la culture ostyak-samoyède	791
Eberhard: Les Fouilles d'Anyang (Honan)	792
Eberhard et Henseling: L'Astronomie dans l'ancienne Chine	792
Eberhard: Spéculation cosmologique en Chine	793
Thyagaraju: Parentés suméro-dravidiennes	795
Hrozný: Dressage des chevaux chez les anciens Indoeuropéens	795

Index bibliographicus.

	Pag.
<i>Anger Helmut</i> : Die Deutschen in Sibirien (<i>Reinhard Augustin</i>)	549
<i>Aparicio Francisco, de</i> : La vivienda natural en la región serrana de Córdoba (<i>Martin Gusinde</i>)	235
<i>Arndt Paul, S.V.D.</i> : Mythologie, Religion und Magie im Sikagebiet (östl. Mittelflores) (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	563
<i>Arnold Thomas †</i> and <i>Guillaume Alfred</i> : The Legacy of Islam (<i>Joh. Kraus</i>)	224
<i>Aufhauser Joh. Bapt.</i> : Umweltbeeinflussung der christlichen Mission (<i>Jos. Jung-Diefenbach</i>)	243
<i>Bataillon Pierre</i> : Langue d'Uvéa (Wallis) (<i>Georg Höltker</i>)	231
<i>Beals R. Ralph</i> : The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750 (<i>Georg Höltker</i>)	250
<i>Bean Robert Bennet</i> : The Races of Man (<i>V. Lebzelter</i>)	833
<i>Behn Siegfried</i> : Schönheit und Magie (<i>L. Walk</i>)	819
<i>Bellon K. L.</i> : Inleiding tot de vergelijkende godsdienstwetenschap (<i>P. Pancratius van Maarschalkerweerd, O.F.M.</i>)	524
<i>Bernard Augustin, Labouret Henri, Julien G., Robequain Ch., Leenhardt M.</i> : L'Habitation Indigène dans les Possessions Françaises (<i>R. Routil</i>)	227
<i>Bernatzik Hugo Adolf</i> : Äthiopien des Westens (<i>P. Schebesta</i>)	532
<i>Bij T. S., van der</i> : De „Oer-agressiviteit“ van den mensch (<i>B. Vroklage</i>)	245
<i>Boas Franz</i> : Rasse und Kultur (<i>Viktor Lebzelter</i>)	258
— The Religion of the Kwakiutl Indians (<i>Martin Gusinde</i>)	221
<i>Burkitt M. C.</i> : The old stone age (<i>W. Koppers</i>)	828
<i>Capart Jean</i> : Propos sur l'Art Égyptien (<i>P. Schebesta</i>)	247
<i>Casalis Eugène</i> : Les Bassoutos (<i>V. Lebzelter</i>)	826
Census of India, 1931. Vol. II (I + II), III (I), XIX (I), XXV (I) (<i>Hermann Niggemeyer</i>)	529
Census of India, 1931. V (I), VII (I), XII (I), XIII (I + II), XIV (I), XVI (I + II), XVII (I), XXI (I + II), XXII (I), XXVI (I + II), XXVII (I + II), XXVIII (I) (<i>Hermann Niggemeyer</i>)	821
<i>Chao Yüan-jen</i> : Kuang-hsi Yao-ko chi-yin (<i>W. Eberhard</i>)	219
<i>Clemen Karl</i> : Urgeschichtliche Religion I. Band (<i>W. Koppers</i>)	520
<i>Coon Carleton Stevens</i> : Tribes of the Rif (<i>Đ. J. Wölfel</i>)	805
<i>Cosgrove H. S. and C. B.</i> : The Swarts Ruin (<i>Georg Höltker</i>)	240
<i>Cypriani Lidio</i> : Considerazioni sopra il passato e l'avvenire delle popolazioni africane (<i>R. Routil</i>)	813
<i>Czekanowski J.</i> : Zarys Anthropologij Polski (<i>Viktor Lebzelter</i>)	225
<i>Czermak Wilhelm</i> : Die Laute der ägyptischen Sprache (<i>P. Schebesta</i>)	252
<i>Dawson R. Warren</i> : The Frazer Lectures 1922—1932 (<i>Robert Routil</i>)	548
<i>Debenedetti Salvador</i> : L'Ancienne Civilisation des Barreales du Nord-Ouest Argentin (<i>M. Gusinde</i>)	839
Der Große Herder; III. Band (<i>Th. Bröring</i>)	259
Der Große Herder; IV. Band (<i>Georg Höltker</i>)	260
Der Große Herder; V. Band (<i>Rudolf Rahmann</i>)	563
Der Große Herder; VI. Band (<i>G. Höltker</i>)	842
<i>Desideri Ippolito</i> : An Account of Tibet (<i>Rudolf Rahmann</i>)	534
<i>Deursen A. van</i> : Der Heilbringer (<i>L. Walk</i>)	218
Dictionnaire de Spiritualité (I) (<i>A. Rohner</i>)	829
<i>Ellis Oliver C. de C.</i> : A History of Fire and Flame (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	837
<i>Enäjärvi-Haavio Elsa</i> : The game of Rich and Poor (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	562
Europäisches Rußland (<i>K. Streit</i>)	830
<i>Fichtner Fritz</i> : Wandmalereien der Athosklöster (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	545
<i>Florenz Eduard Emmerich</i> : Die Langgedichte Yakamochi's aus dem Manōshū (<i>Th. Bröring</i>)	838

	Pag.
Forde C. Daryll: Ethnography of the Yuma Indians (<i>Martin Gusinde</i>)	555
Fraipont Charles: L'évolution cérébrale des primates et en particulier des hominiens (C. v. Economo †)	243
Franz Eckart: Die Beziehungen der japanischen Mythologie zur griechischen (L. Walk)	824
Frazer James George: Mensch, Gott und Unsterblichkeit (L. Walk)	555
Frobenius Leo et Breuil Henri: Afrique (<i>Viktor Lebzelter</i>)	541
Frobenius Leo: Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende (W. Koppers)	814
Gaden Henri: Proverbes et Maximes Peuls et Toucouleurs (R. Routil)	819
Gandhi: Der Heilige und der Staatsmann (B. Vroklage)	842
Geiger Paul: Volkskundliche Bibliographie für das Jahr 1927 (<i>Dam. Kreichgauer</i>) ..	818
Ghurye G. S.: Caste and Race in India (<i>Chr. Fürer-Haimendorf</i>)	838
Ginzberg Eli: Studies in the Economics of the Bible (<i>Albert M. Völlmecke</i>)	546
Glathe A.: Die chinesischen Zahlen (<i>Theodor Bröring</i>)	258
Gutmann Bruno: Die Stammeslehren der Dschagga. I. Band (L. Walk)	808
Haenisch E.: Lehrgang der chinesischen Schriftsprache. Bd. III. Chrestomathie (Th. Bröring)	834
Hambruch Paul: Ponape I. (<i>Christoph Fürer-Haimendorf</i>)	554
Haushofer Karl: Japan und die Japaner (Th. Bröring)	833
Hauswirth Frieda: Purdah: The Status of Indian Women (<i>Hermann Niggemeyer</i>)	557
Heigl Barthol.: Antike Mysterienreligionen und Urchristentum (L. Walk)	521
Herders Welt- und Wirtschafts atlas (K. Streit)	260
Hillebrandt Alfred: Vedische Mythologie (L. Walk)	253
Holleman J. D.: Synthetische vormen in de „Primitieve“ Cultuur (B. Vroklage)	543
Homburger L.: Les préfixes nominaux dans les parlers peul, haoussa et bantous (Werner Vycichl)	523
Hoop A. N. J. Th. à Th. van der: Megalithic Remains in South-Sumatra (<i>Christoph Fürer-Haimendorf</i>)	537
Huth Albert: Pädagogische Anthropologie (M. Gusinde)	835
Huth Otto: Janus (L. Walk)	528
Jacob Georg und Jensen Hans: Das chinesische Schattentheater (Th. Bröring)	836
L. Jahresbericht 1931—1932 (des Linden-Museums in Stuttgart) (G. Höltker)	817
Jarring Gunnar: Studien zu einer osttürkischen Lautlehre (E. Bannerth)	818
Jensen Ad. E.: Die staatliche Organisation und die historischen Überlieferungen der Barotse am oberen Zambesi (Walter Hirschberg)	552
Johnson Martin: Congorilla (P. Schebesta)	553
Kalff L., S. V. D.: Der Totenkult in Südschantung (<i>Theodor Bröring</i>)	537
Karlin M. Alma: Der Todesdorn und andere seltsame Erlebnisse aus Peru und Panama (Georg Höltker)	231
Katō Genchi: Le Shintō (<i>Theodor Bröring</i>)	257
Kennedy Donald Gilbert: Field Notes on the Culture of Vaitupu, Illice Islands (<i>Chr. Fürer-Haimendorf</i>)	826
Kerken G., van der: Notes sur les Mangbetu (Paul Schebesta)	246
Kober L.: Das Weltbild der Erdgeschichte (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	828
Krämer Augustin: Truk (<i>Christoph Fürer-Haimendorf</i>)	553
Lebzelter Viktor: Rassengeschichte der Menschheit (<i>Martin Gusinde</i>)	519
Lelyveld Th. B., van: De Javaansche Danskunst (B. Vroklage)	233
Le Roy A.: Les Pygmées (Paul Schebesta)	252
Lowie H. Robert: Culture and Ethnologie (Fritz Flor)	812
Lublinski Ida: Vom Mutterrecht zum Vaterrecht (W. Koppers)	836
Lukas Johannes: Die Sprache der Káidi-Kanembú in Kanem (P. Schebesta)	236
Magnino Carlo: Il complesso etnico dei Carpazi (M. Schulien)	834
Man Edward Horace: On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands (<i>Christoph Fürer-Haimendorf</i>)	558
— The Nicobar Islands and their People (<i>Hermann Niggemeyer</i>)	559

	Pag.
<i>Manninen J.</i> : Die finnisch-ugrischen Völker (<i>Ödön Beke</i>)	810
<i>Mappae Arabicae.</i> — Die große farbige Idrisi-Karte vom Jahre 1154 n. Chr. (<i>Paul Borchardt</i>)	222
<i>Maul Otto</i> : Anthropogeographie (<i>M. Gusinde</i>)	827
<i>Mead Margaret</i> : Growing up in New Guinea (<i>L. Walk</i>)	831
<i>Meïssa M. S.</i> : Le message du Pardon d'Abou'l'Ala de Maarra (<i>E. Bannerth</i>)	821
<i>Merwin E. Raymond and Vaillant C. George</i> : The Ruins of Holmul, Guatemala (<i>George Höltker</i>)	541
<i>Monteil Charles</i> : Djénné. Métropole du Delta Central du Niger (<i>R. Routil</i>)	249
<i>Moubray G. A. de</i> : Matriarchy in the Malay Peninsula and Neighbouring Countries (<i>Chr. Fürer-Haimendorf</i>)	815
<i>Müller Karl</i> : Die rhythmischen Maße (<i>Georg Höltker</i>)	255
<i>Naef Adolf</i> : Die Vorstufen der Menschwerdung (<i>V. Lebzelter</i>)	840
<i>Nielsen Konrad</i> : Lappisk Ordbok. Lapp Dictionary. I. A—F (<i>Ödön Beke</i>)	535
<i>Nioradze Georg</i> : Begräbnis und Totenkultus bei den Chewssuren (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	551
<i>Noguera Eduardo</i> : Extensiones Chronologico-Culturales y Geograficas de las Ceramicas de México (<i>Georg Höltker</i>)	250
<i>Nooteboom C.</i> : De Boomstamkano in Indonesie (<i>B. Vroklage</i>)	536
<i>Nyberg Bertel</i> : Kind und Erde (<i>Georg Höltker</i>)	237
<i>Oppenheim Max, von</i> : Der Tell Halaf (<i>Christoph Fürer-Haimendorf</i>)	539
<i>Osgood B. Cornelius</i> : The Ethnography of the Great Bear Lake Indians (<i>M. Gusinde</i>)	816
<i>Papesso Valentino</i> : Inni dell' Atharva-Veda (<i>B. Vroklage</i>)	834
<i>Paravicini Eugen</i> : Reisen in den britischen Salomonen (<i>Chr. Fürer-Haimendorf</i>)	229
<i>Parry N. E.</i> : The Lakhers (<i>Christoph Fürer-Haimendorf</i>)	561
<i>Paudler Fritz</i> : Scheitelnarbensitte, Anschwellungsglaube und Kulturkreislehre (<i>W. Koppers</i>)	527
<i>Planquaert M.</i> : Les Jaga et les Bayaka du Kwango (<i>P. Schebesta</i>)	235
<i>Pospišil František</i> : Etnologické Materiálie z Jihozápadu U. S. A. (<i>Martin Gusinde</i>)	547
<i>Powdermaker Hortense</i> : Life in Lesu (<i>Chr. Fürer-Haimendorf</i>)	830
<i>Rasmussen Knud</i> : Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. — Observations on the Intellectual Culture of the Caribou Eskimos. — Iglulik and Caribou Eskimo Texts. — The Netsilik Eskimos. — Intellectual Culture of the Copper Eskimos (<i>Kaj Birket-Smith</i>)	213
<i>Rasse und Geist</i> (<i>M. Gusinde</i>)	817
<i>Rattway R. S.</i> : The Tribes of the Ashanti Hinterland (<i>W. Hirschberg</i>)	837
<i>Richards I. Audrey</i> : Hunger and Work in a Savage Tribe (<i>Paul Schebesta</i>)	531
<i>Rogers Banks David</i> : Prehistoric Man of the Santa Barbara Coast (<i>M. Gusinde</i>)	826
<i>Sahagun Bernardino, de</i> : A History of Ancient Mexico (I) (<i>Georg Höltker</i>)	556
<i>Sauer Karl and Brand Donald</i> : Aztatlán (<i>Georg Höltker</i>)	259
<i>Schadee Marie C.</i> : La Coutume de la Chasse aus Têtes et le Sacrifice chez les Dayaks de Landak et Tayan (<i>Chr. Fürer-Haimendorf</i>)	827
<i>Schäfer Theodor, O. M. I.</i> : Der schwarze Waldläufer (<i>M. Gusinde</i>)	842
<i>Schebesta Paul</i> : Among Congo Pigmies (<i>R. Rahmann</i>)	541
<i>Scheidt Walter</i> : Physiognomische Studien an niedersächsischen und oberschlesischen Landbevölkerungen (<i>V. Lebzelter</i>)	245
<i>Schmieder Oskar</i> : Länderkunde Nordamerikas (<i>J. Kraus</i>)	841
<i>Schomerus Hilko Wiardo</i> : Indien und das Christentum. III. Teil (<i>B. Vroklage</i>)	557
<i>Schwindrazheim O.</i> : Deutsche Bauernkunst (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	239
<i>Seligman C. G. and Br. Z.</i> : Pagan Tribes of the Nilotic Sudan (<i>J. P. Crazzolara</i>)	517
<i>Širokogoroff S. M.</i> : Ethnological and linguistical aspects of the Ural-Altaic hypotheses (<i>Fritz Flor</i>)	549
<i>Soga Henderson John</i> : The Ama-Xosa: Life and Customs (<i>V. Lebzelter</i>)	515
<i>Solar 1931</i> (<i>Martin Gusinde</i>)	551
<i>Speck G. Frank</i> : A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony (<i>M. Gusinde</i>)	257
<i>Standhafter Bär, Häuptling</i> : Mein Volk, die Sioux (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	552

	Pag.
<i>Stayt A. Hugh: The Bavenda (Walter Hirschberg)</i>	232
<i>Stevens E. S.: Folk-Tales of 'Irāq (Ernst Bannerth)</i>	248
<i>Stow Catherine (K. Langloh Parker): Woggheeguy (Christoph Fürer-Haimendorf)</i>	529
<i>Streit Rob. und Dindinger Johannes: Bibliotheca Missionum. Bd. I—VII (Joh. Thaurén)</i>	543
<i>Strömer Chrysostomus, O. F. M.: Die Sprache der Mundurukú (Heinrich Snethlage)</i>	545
<i>Studia Indo-Iranica (Christoph Fürer-Haimendorf)</i>	220
<i>Tayler F. W. and Webb A. G. G.: Labarun al 'Adun Hausawa da Zantatukansu. — A Fulani-English Dictionary (Walter Hirschberg)</i>	527
<i>Thaurén Johannes, S. V. D.: Atlas der katholischen Missionsgeschichte (J. Kraus)</i> ..	256
<i>Thomson J. Eric, Pollock Harry and Charlot Jean: A preliminary study of the ruins of Cobá. Quintana Roo, Mexico (George Höltker)</i>	546
<i>Thurnwald Richard: Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen. Bd. III (Chr. Fürer-Haimendorf)</i>	829
<i>Tisserant Charles: Essai sur la grammaire Banda (P. Schebesta)</i>	223
<i>Uhlenbeck C. C. and Gulik R. H., van: An English-Blackfoot Vocabulary (Martin Gusinde)</i>	251
<i>Vaillant C. George: Excavations at Zacatengo. — Excavations at Ticoman (Georg Höltker)</i>	241
<i>Väth Alfons: Das Bild der Weltkirche (Jos. Jung-Diefenbach)</i>	551
<i>Vatter Ernst: Ata Kiwan (Christoph Fürer-Haimendorf)</i>	559
<i>Velten Karl: Suaheli-Wörterbuch. II. Teil (P. Schebesta)</i>	840
<i>Viski Károly: Volksbrauch der Ungarn (Ödön Beke)</i>	229
<i>Weig Johann, S. V. D.: Die chinesischen Familiennamen (Theodor Bröring)</i>	258
<i>Wellan J. W. J.: Regeling van de inheemsche rechtspraak in rechtstreeks bestuurd gebied (B. Vroklage)</i>	821
<i>Wenzel Hermann: Sultan-Dagh und Akschehir-Ova (Dam. Kreichgauer)</i>	818
<i>Werner Alice: The story of Miqdad and Mayasa from the Swahili-Arabic text (W. Hirschberg)</i>	836
<i>Wirz Paul: Im Lande des Schneckengeldes (B. Vroklage)</i>	250
<i>Wolseley Haig: Comparative Tables of Muhammadan and Christian Dates (Dam. Kreichgauer)</i>	239
<i>Woolley C. Leonhard: Mit Hacke und Spaten (Dam. Kreichgauer)</i>	544
<i>Würtz Hans: Zerbrecht die Krücken (V. Lebzelter)</i>	244
<i>Ximénez Francisco: Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores (Georg Höltker)</i>	216
<i>Zamora Alonso, de: Historia de la Provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada (Georg Höltker)</i>	526
<i>Ziya Yusuf: Arier und Turanier (Chr. Fürer-Haimendorf)</i>	242
<i>Zuure Bern: L'Ame du Murundi (P. Schebesta)</i>	246

Index Illustrationum.

Generalia et Europa.

	Pag.
3 Tafeln mit 11 Abbildungen, 19 Textillustrationen, „Die Drehbewegung in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der materiellen Kultur (Horwitz) 724, 726, 727, 730, 733, 734, 737, 740, 743, 745, 747	754

Asia.

1 Tafel mit 3 Abbildungen, „Über Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im Sibirischen Altai“ (Amschler)	308
2 Tafeln mit 4 Abbildungen, 11 Textillustrationen, „Die Rassenelemente im Indus-Tal während des 4. und 3. vorchristlichen Jahrtausends und ihre Verbreitung“ (Friederichs und Müller) 386, 387, 389, 390, 391, 393, 394, 396, 397, 398	399
1 Karte, „Totemismus in Vorderindien“ (Niggemeyer)	413

Africa.

	Pag.
30 Textillustrationen, „Steinzeitliche Funde aus Ruanda und vom Ituri“ (<i>Lebzelter</i>)	90, 91, 92, 93, 95 97
5 Tafeln mit 15 Abbildungen, 12 Textillustrationen, „Die Fischerei bei Utinta am Tanganyka“ (<i>Weisse Väter</i>)	120, 122, 125, 128, 131, 133, 134, 136, 138, 141, 144 147
2 Textillustrationen „Contribution à l'étude du folklore Bantou“ (<i>Tardy</i>)	283
1 Karte, „La tribu des Babemba“, I (<i>Labrecque</i>)	635

America.

1 Textillustration, „Emendations of the ‚Serpent Numbers‘ of the Dresden Maya Codex“ (<i>Beyer</i>)	6
8 Tafeln mit 15 Abbildungen, „Two Stones in Guatemala“ (<i>Burkitt</i>)	10, 12, 14, 16, 18, 20, 22 24

Oceania.

2 Tafeln mit 6 Abbildungen, 28 Textillustrationen, „Neue Beiträge zur Ethnographie der Nor-Papua (Neuguinea)“ (<i>Joseph Schmidt</i>)	322, 324, 325, 326, 327, 328 329, 332, 344, 345, 346, 347, 350, 352, 663, 664, 665, 666, 676 678
---	--

	Seite
Haushofer Karl: Japan und die Japaner (Theodor Bröring)	833
Haenisch E.: Lehrgang der chinesischen Schriftsprache. Band III. Chrestomathie (Theodor Bröring)	834
Papesso Valentino: Inni dell' Atharva-Veda (B. Vroklage)	834
Magnino Carlo: Il complesso etnico dei Carpazi (M. Schulien)	834
Huth Albert: Pädagogische Anthropologie (Martin Gusinde)	835
Jacob Georg und Jensen Hans: Das chinesische Schattentheater (Theodor Bröring)	836
Werner Alice: The Story of Mqdad and Mayasa from the Swahili-Arabic text (Walter Hirschberg)	836
Lublinski Ida: Vom Mutterrecht zum Vaterrecht (W. Koppers)	836
Ellis Oliver C. de C.: A History of Fire and Flame (Dam. Kreichgauer)	837
Rattway R. S.: The Tribes of the Ashanti Hinterland (Walter Hirschberg)	837
Ghurye G. S.: Caste and Race in India (Christoph Fürer-Haimendorf)	838
Florenz Eduard Emmerich: Die Langgedichte Yakamochi's aus dem Manyōshū (Theodor Bröring)	838
Debenedetti Salvador: L'Ancienne Civilisation des Barreales du Nord-Ouest Argentin (Martin Gusinde)	839
Naef Adolf: Die Vorstufen der Menschwerdung (Viktor Lebzelter)	840
Velten Carl: Suaheli-Wörterbuch, II. Teil (Paul Schebesta)	840
Schmieder Oscar: Länderkunde Nordamerikas (J. Kraus)	841
Schäfer Theodor, O. M. I.: Der schwarze Waldläufer (Martin Gusinde)	842
Gandhi: Der Heilige und der Staatsmann (B. Vroklage)	842
Der Große Herder. VI. Band (Georg Höltker)	842

„Dieses Selk'nam-Werk ist das ethnographische Buch unserer Zeit.“

So urteilt Herr Dr. HERMANN TRIMBORN in Bonn über:

GUSINDE MARTIN, *Die Feuerland-Indianer*, Bd. I: „*Die Selk'nam*.“ Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der Großen Feuerland-Insel. XXXII und 1176 SS. Kleinquart, mit 90 Textabbildungen, 1 bunten Titelbild und 4 Karten; außerdem 1 bunte Tafel und 50 Lichtdrucktafeln mit 129 Bildern in eigener Mappe. („Anthropos“-Bibliothek, Expeditionsserie, Bd. I.) Preis Mk. 160.—.

Aus Fachurteilen:

„Mit vorbildlichem Fleiße, außerordentlicher Einfühlungsgabe und großer Exaktheit forscht und berichtet GUSINDE in fesselnder Darstellung über die Geschichte, die Heimat und alle Seiten der Kultur der Selk'nam. GUSINDE's Selk'nam-Werk ist eine der bedeutendsten Neuerscheinungen der Ethnologie und der Religionswissenschaft.“

Prof. Dr. FR. ANDRES in „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge“, Jahrg. 1931.

„GUSINDE hat in diesem Bande eine mit besonderer Liebe geschriebene Monographie eines Stammes geschrieben, wie wir sie in solchem Umfange und von solcher Zuverlässigkeit wohl kaum von einem anderen Volksstamme besitzen, und hat damit einem dem sicheren Untergange geweihten Naturvolke ein bleibendes Denkmal gesetzt.“

Univ.-Prof. Direktor Dr. FRITZ RÖCK in „Mitt. der Anthropolog. Gesellschaft in Wien“, Bd. 63.

„Only by many years spent among the people in question could GUSINDE have obtained his material for his impressive monograph, which must be rated as the most exhausted study yet made of any tribe in the New World.“

E. M. LOEB in „American Anthropologist“, vol. 34.

Verlag der internationalen Zeitschrift „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien (Österreich).

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:
42 Mark = 70 österr. Schilling = 10 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrucke. Werden mehr Abdrucke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrucke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf den Verlag der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an die Schriftleitung des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix de l'Abonnement, port non compris (6 fasc. par an) à l'avenir: 42 Mark = 70 Schill. autrich. = 10 Dollars.

Les collaborateurs ont droit à 25 tirages à part. S'ils en désirent davantage, ils ont à payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent de tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser: A l'administration de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tout ce qui concerne la rédaction prière de s'adresser directement: A la rédaction de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:
42 Mark = 70 austr. Schill. = 10 Dollars.

Contributors receive 25 reprints of their articles. Extra reprints can be obtained on payment of the costs for paper, printing and binding. Contributors are kindly requested to state at their earliest convenience, when sending in their manuscripts, the number of reprints desired.

For all information regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions address: **On s'abonne:**
In Österreich und Deutschland beim Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.
En France chez: Paul Geuthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI.

In Belgique en Nederland bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacquemainlaan 127, Brussel.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In Italia presso: Fed. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33-33A.

W Polsce: Zakład Misyjny Sw. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

Brazil: Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. Georg Höltker, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.